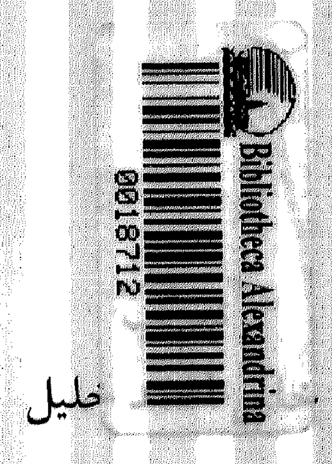
يُوسف شُلْحُد

بُنى المقدّس عند العرب

قبل الإسلام وبعده



خليل



دار الطليعة - بيروت



بُنى المقدّس عند العرب

قبل الإسلام وبعده

بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ٩٦١١

الطبعة الأولى
حزيران (يونيو) ١٩٩٦

يوسف شُلْحُد

بُنى المقدّس عند العرب

قبل الإسلام وبعده

تعريب

د. خليل أحمد خليل

دار الطليعة للطباعة

بيروت ـ لبنان

هذا تعريب لكتاب :

LES STRUCTURES DU SACRÉ CHEZ LES ARABES

Par:

JOSEPH CHELHOD

Paris

G.- P. MAISONNEUVE ET LAROSE

1964

تمهيد

□ جرى في الغالب السعي لفهم الإسلام إما من الخارج، وذلك بالتشديد على ما اقترضه هذا الدين من الديانات التي سبقته، لا سيما اليهودية والمسيحية، وإما من الداخل وذلك بتحليل شخصيّة مؤسّسه الغنيّة والمركبة، وإما بالتشديد على الجانبين معاً. أما نحن فلا تراودنا فكرةُ إنكار التأثير الكبير جداً لهاتين الديانتين، ولا تراودنا أيضاً فكرةُ التنكّر لعبقرية محمد الخلاّقة. ولكن، إذا كانت وجهة نظر المؤرخ، مثل وجهة نظر النفساني، خليقةً بالتوصل إلى وقائع بالغة الأهمية بالنسبة إلى التاريخ الديني، فإنها لا تبدو مع ذلك قادرة تماماً على تفسير هذه الظاهرة النادرة، نعني الظهور المفاجيء لشكل جديد من المعتقدات. ففي الحقيقة لا يتعلّق الأمر بابداع فطري خرج من دماغ متنوّر، بل يتعلّق بثورة ايديولوجية حقيقية يمكن رصدُ أعراضها في تقلّبات الحياة الاجتماعية وفي مشاكلها الاقتصادية وفي قلقها وهمومها. وتالياً على الأرض ذاتها التي ولدَ الدينُ فيها، يكون في الإمكان لحْظُ التحوّل البطيء للقيم واكتناه الأشكال المقبلة للفكر الديني.

حاولنا في مجالٍ آخر[1]، ومن خلال دراسة البيئة المكية ما قبل الهجرة، أن نسوّغ هذه الأطروحة، مبيّنين أن الإسلام هو الخلاصة المنطقية والضرورية للحالة الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الجزيرة العربية الغربية في أواخر القرن السادس. وتمكّنا في الوقت عينه من الملاحظة أن عمله يحمل، على الرغم من معارضة مؤسّسه للبداوة وللمؤسسات العربية القديمة، الطابع العميق للصحراء التي تلقّى فيها نشأته الأولى، ولمدينة القوافل التي أكملت تكوينه وتربيته. والحال فإن التصوّر الإسلامي للمقدس يعكس تصوّر بيئته العربية، على الرغم من عالمية عقيدته

(١) *Introduction à la Sociologie de l'Islam*. يرى بعض نقادنا الودّيين أن هذا العنوان يدعو إلى الالتباس، وأنه لا يتطابق مع مضمون الكتاب. فليسمحْ لي هنا بأن أوضح فكرتي. هناك طريقتان مختلفتان، رغم تكاملهما، في النظر إلى أي دين. عملياً يمكن تناوله إما بوصفه نظام معتقدات مكوّناً مسبقاً، فيكون المطلوب درس أشكاله الاجتماعية ومؤسساته، وإما بوصفه نظاماً آخذاً بالتكوّن، وعندها يكون المطلوب بالضبط تفسير أسباب ظهوره. وفي عملٍ يقدّم نفسه بوصفه مدخلاً، يبدو أن هذه النظرة الأخيرة هي التي تفرض نفسها. وفوق ذلك قد تكون هيَ الأهم: إذ يلاحظ غابرييل لبرا G. Le Bras «أنّ علماء الاجتماع تواضعوا على إلحاحيّة تحديد الأسباب التي شجعت تفتح كل العبادات وانتشارها. وفي الحقيقة أن الانتساب إلى هذا الحلف يشترط كل مشروع، لأنه الاعتراف بكل علم اجتماع ديني» (*Etudes de Sociologie religieuse*., T. II, p. 767).

وشموليتها التي لا ريب فيها. ولربما كان هذا التأثير أهم بكثير مما كنا قد افترضنا؛ إذ إنه في الواقع يطبع بطابعه الأسس العميقة للإسلام، وقد يحدِّد إلى حدٍ ما دعوته ومصيره. ولا ريب في أن هذا المصير محكوم بعدة عوامل اجتماعية اقتصادية، غير منظورة عملياً، يسمح الزمان وحده بكشفها وهو يجري. ومع ذلك لا تتبدل الحقيقة القائلة إن إمكانات انتشار أي نظام معتقدي تبدو مرتسمة، نسبياً، في بُناه. فهذه البنى على الرغم من خضوعها لتقلبات ضعيفة وبطيئة، تقاوم بشدّة ما يأكله الدهر، وتتمتع خصوصاً في مجال العقيدة والإيمان، بنوعٍ من الثبات يكون كبيراً وقوياً، لا سيما عندما يتعلّق الأمر بأشكال الفكر الديني، اللاواعية نسبيّاً.

والحال، ما هي هذه البنى العميقة للإسلام، التي استلهمها والتي تحكّمت بتطوره؟ هذا هو الهدف الذي توخّيناه ونحن نضع هذا الكتاب. ومع ذلك من المناسب الإيضاح إننا لم نسعَ قط إلى تقديم دراسة شاملة للعقائد والعبادة. فهذا بالأحرى هو عمل مؤرِّخ الأديان. والقارىء الراغب في التعرّف إلى الإسلام، يجد في متناوله مجموعة مراجع تستعرض، أحياناً بالتفصيل معتقدات هذا الدين ومعاملاته ومؤسساته. ومن هذه المادة الكثيفة، حاولنا استخلاص السمات الأصلية والأصيلة الخاصة بالنظام المدروس، والكفيلة بتبيان علاقاته مع البنى الاجتماعية ـ الجغرافية لنمط مجتمعي معيَّن. فمن الوجهة التي ننطلق منها هنا، لا يتعلق الأمر بدراسة هذا الدين من زاويتيه النظرية والعملية، بقَدْر ما يتعلق بالاحاطة به من حيث مزاياه الرئيسة، انطلاقاً من بُناه؛ ولا يتعلق بالتشديد على استعاراته الخارجية، بقدر ما يتعلّق بالنظر في كيفية أداء تصوّره القدسي الخاص، لصالح **«توجهه العربي»**، وإسهامه في تحديد مدار انتشاره؛ ولا يتعلق الأمر أيضاً بمعرفة عقيدته، غير المختلفة كثيراً عن عقائد الأديان الأخرى ذات الايحاء التوراتي، بقدر ما يتعلق بتوضيح عقلية وتبيان ثقافة. بكلام آخر، تكمن المسألة في اكتشاف مرتكزات الفكر الديني الإسلامي، ومعرفة الثوابت الثقافية التي يغدو ممكناً، بالانطلاق منها، التفهم الأفضل لإنجازه الحضاري[1]

* * *

كتب كلود ليڤي ـ ستروس: «إن ما يهم الأثنولوجي ليس شمولية الوظيفة، غير المؤكدة حتى الآن... بل يهمّه أن تكون العادات في غاية التنوّع»[2]. وعليه، كيف نفسّر، بغير اختلافات البنى، أن ديانتين متقاربتين جداً، مثلاً الإسلام والمسيحية، قد تمكّنتا من توليد حضارتين في غاية التمايز. إن الإسلام كتصور كامل للعالم، يطبع بطابعه مختلف نشاطات الحياة. ومع ذلك، يبدو هذا الطابع مختلفاً، وفي العمق، عن الطابع الذي تركته المسيحية، على الرغم من انتماء الديانتين إلى الالهام التوراتي عينه، وتبشيرهما بالتوحيد. لا وهم أن هذين النظامين تمزقهما تعارضات عقائدية

---

(١) أتيحت لنا فرصة توضيح برنامج البحث وروحيته في مقال بعنوان: «Pour une Sociologie de l'Islam», *Revue d'histoire et de Philosophie religieuse*, N°4, 1960, pp. 367- 382.

(٢) Cl. Lévi -Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 19.

أكيدة[١]، لم يكن في إمكانها التوصل إلى هذا التنوع الكبير في العادات والأعراف، لو كان عليها التقيد فقط بقيود النظرة المذهبية وحدها، وفوق ذلك، ربما كان في إمكانها إن تؤدي إلى انقسام مماثل للانقسام الذي نشهده بين السنّة والشيعة، التي تذهب في تجلّيها الأكثر غلواً وتطرفاً، إلى حد المناداة بألوهة علي، ابن عم النبي وصهره.

إن البيئة (الطبيعية والاجتماعية) التي ولد الإسلام فيها، قد تكون، أكثر من العقيدة، هي السبب الجوهري للاختلاف بين الحضارات المتحدرة من هاتين الديانتين. فمن البيّن أن من غير الممكن تجاهل روحية المحبة والحب الخاصة بالإنجيل. لكن القرآن، الذي لا يخلو من هذه الروحية، يدين لقساوة الصحراء بما يميّزه من صلابة وحزم. فالإسلام، على الرغم من شمولية عقيدته الأكيدة، يقع على صعيد قومي من حيث شعائره وعاداته. وتصوره للقدسي، البالغ النقاوة، يعكس مع ذلك تصوّر البداوة الرعوية. وفيما بساطة معتقداته وغياب الاكليروس يجعلانه قابلاً للتكيف العالمي، فإن العبادة وما تفرض من آداب، تبدو موضع ممانعة من قبل الأوساط التي تجهل البنى الاجتماعية الخاصة بشبه بداوة معيّنة. يلاحظ غودفروا ـ دمبومبين بحق: «إذا كان الإيلاف الفكري الديني قابلاً للتخيل من خلال الصلاة في الإسلام، كما هو الحال في اليهودية وفي المسيحية، ، فإن شعيرة الكعبة وحج الحجاز والأضاحي هي ممارسات ضيقة النطاق»[٢]. وفوق ذلك، هناك بعض الممارسات الشعائرية التي تجعل المسلم غير قادر على أدائها دينياً وعلى أكمل وجه، إلاّ في حالةٍ إسلامية.

إن هذا التقييد لعالميته لا يبدو مستقلاً عن المؤثرات المناخية. لكننا سنرى لاحقاً (في المدخل) أن في الإمكان التحفظ حول إناطة العامل الجغرافي بأهمية يذهب البعض إلى اعتبارها محدِّدة وحاسمة.

لا ريب أن هوة عميقة تفصل المعتقدات العربية القديمة عن الرسالة الدينية التي نقلها محمد. مع ذلك، ومنذ أن نحاول تعميق المسألة، نرى أن القطيعة مظهرية أكثر مما هي فعلية. ربما كان حلول الإسلام ثمرة تطور بطيء قاد العربي من العشيرة إلى الأمة، من الفرد إلى الشخص، وعلى الصعيد الديني، قاده من الأرواحية إلى الشمولية والعالمية. إن الأصالة العميقة لنبيّ الإسلام قد تكون صادرة بالذات عن كونه قد تمكّن من اختراق بيئته وزمانه، وفهم تطلعات أبناء جلدته إلى إيديولوجيا جديدة. وعلى هذا النحو تمكّن من إناطتهم بدين يبدو أكثر تكيفاً مع عاداتهم وثقافتهم من أي نظام قادم من الخارج. يكفي أن نقرأ القرآن لكي ندرك مدى التأثير الثقافي العربي السائد فيه. فكتاب الإسلام المقدس، الذي يجعل من التوحيد حجر الزاوية لمبناه، مليء بالاشارات التاريخية إلى القبائل البائدة، ويُرْجع إلى ممارسات قديمة تضيع أحياناً دلالتها في ليل الأزمنة،

---

(١) من المعلوم أن القرآن يعتبر ألوهة المسيح كفراً وتجديفاً (القرآن ٤/ ١٧١ ـ ١٧٢؛ ٥/١٧، ٧٢، ١١٧ وما بعدها)، وأن المسيحية ترفض بعثة محمد النبوية.

(٢) Gaudefroy- Demombyne, *Mahomet*, p. 383.

فيحارب أو يتقبل المعتقدات القديمة، وفي نهاية المطاف يتبنى هيكلية عربية. فلا يمكن فهم بعض تصوراته فهماً كاملاً إلاّ في ضوء معلوماتنا عن الجزيرة العربية قبل الإسلام.

حتى نتكلم على طريقة الجيولوجيين، نقول إن في الإسلام تمرتباً طبقياً مثيراً. ففي الواقع، نلاحظ فيه عدة طبقات ثقافية متراتبة. الأرواحية، ديانة قومية، الحنيفية والتوحيد اليهودي - المسيحي، هي المراحل الكبرى التي قطعها الفكر الديني العربي في مسيرته نحو العالمية. ولتفسير مناسب لبعض التصورات الإسلامية، يمكن غالباً تبيان ارتباطاتها مع تلك التشكيلات القديمة. ولهذه الغاية، ينبغي العودُ بالاستقصاء إلى ما قبل التعليم القرآني، وصولاً إلى الطبقة البدائية، نعني حضارة الصحراء.

إنها مهمّة حساسة وبالغة الصعوبة، تفترض مسبقاً إعادة بناء للفكر الديني العربي. لكن الاثنولوجي يجد نفسه هنا في ميدان مميَّز، بسبب غنى المواد، التي لا مثيل لها غالباً[١]، والتي تتوافر أمامه. الحقيقة أن أبحاثه تتناول مجتمعاً كتابياً، لا تزال تقاليده حيّة، تخطى كل التقلّبات والانقلابات، ويملكُ أدبه وحوليّاته أو أخباره وتاريخه، وفي مقدمتها كتاب مقدّس، لا ريب في صحته وصدقيته، يطلعنا باختصار، وبالتلميح، على المعتقدات القديمة، تليه كتبٌ دينية عريقة، تفسِّرُ القرآن، وعبر التفسير تغني معلوماتنا عن العالم العربي القديم. وهناك أدب زمني، غني بالشعر ومختلف المؤلفات، حيث يمكن استكشاف الوقائع الأكثر إدهاشاً وفائدةً، وتكوين فكرة صحيحة عن الذهنية العربية. وثمة معاجم قديمة هي موسوعات اتنوغرافية حقيقية. وأخيراً، هناك اللسان العربي، الحيّ دوماً، الدقيق والمُدقق، الذي يسمح لمن يعرف لغته بالرجوع، في ما يتعدى الجذر، إلى المعنى العميق للمفردة، المعنى ما قبل التاريخي[٢].

بفضل هذه المواد والأدوات، يغدو ممكناً التوصل إلى البنى القديمة للفكر العربي، إلى المرتكزات العميقة التي قولبته، وقولبت عبر أحداث التاريخ، العقلّية والحضارة الإسلاميتين.

---

(١) لا يمكننا هنا استئناف فحص المصادر والمناهج. وتالياً نسمح لأنفسنا بالإحالة إلى أعمالنا السابقة:

Le Sacrifice chez les Arabes, pp. 29- 44

Introduction à la Sociologie de l'Islam, pp. 3- 9, 98- 100.

(٢) على الرغم من بعض الانتقادات، فلن نتردد في الرجوع إلى الفيلولوجيا (فقه اللغة وتاريخها) كمصدر معلومات. فهذه الفيلولوجيا، حين تستعمل بدقة، تبدو في الواقع بالغة الخصوبة واليقين.

مدخل

الإسلام والبداوة

على عتبة عملٍ يرمي إلى دراسة بُنى القدسي في الإسلام، وتبيان ديمومة ما يمكن تسميته إجمالاً بعبارة «**الظاهرة الثقافية العربية**»، من المناسب بلا ريب النظر أولاً في المقاربة التي لا يكون بمقتضاها هناك تمانعٌ ما بين هذا الدين، الذي يُقال عنه إنه مَدَني بجوهره، وبين البداوة.

ثمّة حديث بات مشهوراً لكثرة الاستشهاد به، يجعل نبيَّ الإسلام يقول: ما أخشاه لقومي هو اللبن، إذ يتخفى الشيطان بين الزُبد والقشدة، ومع ذلك سيرغبون في شرابه والعودة إلى الصحراء، تاركين المراكز حيث يصلوّن معاً. هذا الحديث المشكوك في صحته لأنه يمنع غذاءً يصفه القرآن بأنه شراب طهور ﴿. . . لبناً خالصاً سائغاً للشاربين﴾ [١٦/ ٦٦]، إنما يتضمن إدانة ضمنية للبداوة. وربما لا يتناسب وجود الرعاة المشردين مع مثال الإسلام الديني والاجتماعي الذي «يفترض طقسه الحياة الحضرية. . . لكي يمارس بكليته»، كما كتب غ. مارسي[١]. ومن جانب آخر، يرى و. مارسي أن الإسلام «يوطّد نفسه منذ ظهوره بوصفه ديناً مدنياً في جوهره»، وأن انتشاره تجسَّد في توسيع المنشآت المدنية[٢]. ويقول في ختام رسالته إلى أكاديمية الآداب والفنون الجميلة «المدن في نظر الإسلام هي الأماكن الوحيدة التي يستطيع فيها أتباعه القيام بكل متطلبات الشريعة، لكي يكونوا مسلمين تماماً بنوع خاص. ومن ثَمَّ شجع الإسلام الحياة المدنية وطورها عملياً. وبالعكس، وصمَ البداوة بالريبة والعداء، وحدَّ منها في الواقع»[٣]. في هذه الأسطر الوجيزة، نستكشف الموضوعات الكبرى لأطروحة باتت اليوم شبه كلاسيكية[٤]، مفادها أن الإسلام قد يكون في جوهره دين مدنيين، متعارضاً مع الحياة البدوية. فهذه قد تشكل عقبةً كأداء أمام الأداء الكامل لواجبات الإنسان المسلم الدينيّة. والأهم من كل ذلك هو إمكان قيام صراع

---

(١) G. Marçais, *La Conception des Villes dans l'Islam*, p. 525; *Revue d'Alger*, N° 10, t. II, 1945.

(٢) W. Marçais, *L'Islamisme et la Vie Urbaine*, p. 89; Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et belles- lettres, Octobre 1928.

(٣) W Marçais, *Ibid*, p. 100.

(٤) X De Planhol, *Le monde islamique*; P. Deffontaines, *Géographie et Religion*, pp. 146 Sqq, etc.

إيديولوجي خطير بين الإسلام وبينها: فبدلاً من الاعتراف بتأثيرها، الذي يبدو لنا كبيراً وبيّناً، في الدين الذي بشّر به محمد، هناك نزوع إلى تقديم هذا النظام الاعتقادي وكأنه قطيعة ليس فقط مع الشّرك، وهذا أمر أكيد، بل أيضاً مع البُنى الاجتماعية ـ الدينية القديمة للمجتمع العربي ما قبل الهجرة، وهذا موضع شك كبير. فلا وهمَ حول القول بأن الإسلام أدخل في محرابه بعض عناصر الطقس العربي العتيق: الحج، التضحية، رمي الحصى أو الحجارة[الرجم]، الطواف، وممارسات أخرى يعرفها البدو أيضاً. ولكن ربما يتعلق الأمر باستعارة شكلية خالصة، صهرها القرآن، ثم سكبها في قالبه التوحيدي. صفوة القول إن الإسلام قد يكون راغباً في جَبِّ ما قبله، وفوق ذلك ربما أنشأ ايديولوجيا متعارضة بشدة مع البداوة التي يدينها بلا هوادة.

قبل الانتقال إلى أطروحة تمانع نمط الحياة البدوية مع مثال الإسلام الديني، قد يكون من المفيد النظر إلى المسألة من زاويتها الأكثر شمولاً. فمما لا ريب فيه أن محمداً قد قطع نهائياً مع الشّرك والجاهلية، وأن ما أخذه من الماضي لا يحمل من أصله سوى ذكرى بعيدة أحياناً. ومن وجهٍ آخر، غالباً ما يبدو مثاله الاجتماعي متناقضاً مع مثال الصحراء: فهو يعارض الخصوصية القَبَليّة بالشمولية، ويستبدل العصبية بالرابطة الدينية. ذاك أن الإيمان الديني الجديد، الذي أقامه شخص نخبوي (المصطفى)، إنما زعزع القيم القديمة، وتحدّى المألوف واسقط مرجعيّة الأقدمين. ولربّما سعى إلى تأسيس حقوق القلب، فلم يعد يخاطب الفرد، العضو في عشيرة أو قبيلة، بل يخاطب الشخص. غير أن الإسلام لم يقمْ بغير مواصلة وتصعيد حركة نشوئية بدأت قبله بكثير. ففي مكة، كان الحافز الاقتصادي قد شجع مساراً للتباين التدريجي، سمح للفرد بالتحرر من القيود الجماعيّة، والانعتاق من ربقة الوصاية القَبَليّة، والاندماج في مجمّع أوسع، الأمة، المترابطة كلياً، في تلك المرحلة، مع الأساس العضوي. إلاّ أن المكيين لم يقطعوا مع الماضي، بل على العكس، بذلوا أقصى جهودهم ليفرضوا معاً نفوذهم ومعتقداتهم وآلهتهم. والإسلام إذْ ورث هذه الحركة، إنما تأثر بأسبابها ونتائجها. زدْ على ذلك أننا نجد فيه آثار معتقدات قديمة، ونجد فوق ذلك التصوّرات الاجتماعية والسياسية لمجتمع تَمَدنَ حديثاً. وعلى هذا النحو حافظ على العائلة البطريركية، وأبقى على تعدد الزوجات وأرسى بين «المؤمنين» تكافلاً لا يبدو مختلفاً كثيراً، من حيث نتائجه، عن التكافل القائم من قبل بين أعضاء العشيرة. وفي الوقت عينه، أبرز الجانب القومي للتطور. فكرّر محمد في القرآن أنه أُميّ، ينتمي إلى الكافة العربية، ويأتي من الجماعة (القرآن ٢/ ١٢٩، ١٥١؛ ٣/ ١٦٤؛ ٦٢/ ٢؛ ٩/ ١٢٨)، حاملاً لقومه رسالةً بلسانهم العربي (٢٠/ ١١٣؛ ٢٦/ ١٩٥؛ ٥٣/ ٤٤). وباتت مكة، مع حرمها الشهير، مركز العالم الإسلامي.

بيد أن هذا الأمر مهما بدا طريفاً وجديداً، فإن التصورات البدوية هي التي طبعت الدين الناشيء بطابعها العميق. لاحظ ميليو «أنَّ البدوي هو بالمعنى البيولوجي للكلمة النموذج القديم للمسلم، وأن البداوة هي، بالمعنى الأفلاطوني، فكرة نموذجية عن الإسلام»[1]. فهذا استعار من

(١) Milliot, *Introduction du droit musulman*, p. 44.

الصحراء تفريقها بين الطهارة والرجس، ومثالها في الطاعة والتخلي، وقدريتها التي تُذكّر في كل نقاطها باستسلام البدوي «الرواقي» أمام الأمور المعادية. كما أنه تأثر بهذا الطابع الحميم والغامض للمقدس، الخاص بالعقلية البدوية. كتبنا في موضع آخر: «يتميّز تديّن العربي البدوي بشيء فطري، ساذج ومؤثر. فعنده قاعدة ثابتة قوامها التعالي: فالألوهة، البعيدة جداً عن المشاغل البشرية اليومية، لا تزال في حالة أولى، غامضة وشبه شخصية، حتى تبعده عن كل عبادة خاصة. في المقابل، وبموجب هذا الغموض، يحاصرُ الخارقُ العالمَ ويحرّكه»[1]. إن الإسلام الذي عقلن القدسي، استرجع هذا الازدواج، ولكنه جعله يتبدّل في العمق. فتجسد الازدواج القيمي عنده عملياً في التعالي الأكثر إطلاقاً، كما تجسد في التلازم الذي ينشر القدسي في الكائنات والأشياء معاً، دون أن يحوّلها، مع ذلك، إلى أوعية إلهية.

كما أن الإسلام يسجل عوداً إلى البداوة في التصوّر الذي كوّنه عن القيادة أو الزعامة. فلا ريب أن شرف الأصل والفخر القبلي والثراء تخضع لهذه الفضيلة الجديدة التي تسمّى **التقوى**، والتي تجسّدت في الاحترام الكلي للتعليم الإسلامي. يقول القرآن إن أكرمكم عند الله أتقاكم. لكن إلى جانب هذا المبدأ الجديد للتمرتب، نلاحظ أن الإسلام يجدد الصلة، إلى حدٍ بعيد، مع المفهوم البدوي للسيادة والأشراف. وعلى غرار الشيخ، يدين «أمير المؤمنين» بلقبه إلى الوراثة، وهي هنا الأصل القرشي، كما يدين به إلى مواصفاته الشخصية التي تجعله المدّبر الممتاز لمصالح الأمة. فالخليفة والرئيس البدوي يجدان نفسيهما أمام سنّة ثابتة ومقدسة، أمام مدونة شرائع لا يستطيع مخالفتها ولا تعديلها: وعليه يجب أن يتوقّف طموحهما عند تطبيق النصوص بدقة؛ وليس من مهام أي منهما التشريع، بل السهر فقط على حفظ النظام وصيانة الأمة، بحكم عادل، على غرار الحَكَم القديم. وفي الإمكان المضي قدماً والتبيان أن الإسلام الأول، حتى في تصوّره الاقتصادي، هو إلى حدٍ بعيدٍ ردّة فعل من المشاعيّة البدوية ضد الرأسماليّة المكيّة: إدانة الرّبا وإلغاء الفائدة هما أسطح دليل على ذلك. لكن الجوهري بالنسبة إلى موضوعنا هو أن نبيّن أنّ تأثير البداوة في هذه الديانة لا يبدو إطلاقاً أنه صبَّ في خانةِ تمانعهما الإيديولوجي. ونرى أن الأوان قد حان للنظر الدقيق في هذا الوجـه الخاص للمسألة.

مما لا ريب فيه، كما جرى تبيان ذلك غالباً[2]، أن القرآن لم يظهر وداً تجاه البدو. فقد استنكر كفرهم وجهلهم (٩/ ٩٧). وندّد بقلة حماسهم وأدان عقيدتهم بقوّة. ولكننا نخطىء إذا أعتبرنا هذه الانتقادات وكأنها إدانة للبداوة. فالواقع، وعلى الرغم من عقلية محمد التوفيقية، الإيلافيّة، أن النبي بدا مناوئاً، عموماً، لكل مخالفي الدين الجديد، ونكاد نقول، بنحو خاص عندما كان الأمر متعلقاً بمواصفاته وأدواره الذاتية. لقد حارب بشدةٍ واحدةٍ الشّرك المكّي ونفاق بعض المدنيين [من أهل المدينة] ووعد كل الكافرين بعذاب جهنّم. وكانت كلماته الناقدة تتناول

(١) J. Chelhod, *Introduction à la Sociologie de l'Islam*, p. 163.

(٢) و. مارسي، بنحو خاص.

عقليتهم المخالفة والمعادية للدين، ولا تمسّ نمط حياتهم، كما كان يظن و. مارسي[1]؛ الحق أن انتقاداته كانت تطول كل المرتدّين والمناوئين. ومن المفيد التذكير، ومن وجهٍ آخر، بأن البدوي، العنصر المضطرب والمنفلت، كان في صحرائه خارج أي انضباط. وهكذا، كان يثير بوجه مؤسِّس الإسلام مسألة سياسية خطيرة، ظلت تفرض نفسها على سكان المدن: إنه الصراع الأزلي بين الراعي والمزارع، الممثَّل منذ بدايات البشرية بمقتل هابيل على يد أخيه قابيل، والمرموز إليه لاحقاً في أشكال أقل دموية، مثل نفي إسماعيل إلى الصحراء. سيشجع محمد، وكذلك خلفاؤه، التمدن، لكي تكون المراقبة فعّالةً لهذه البؤر المضطربة، نعني القبائل الكبرى التي ترعى الجمال. والواقع أن الإسلام لا يطلب من البدوي حياةً حضَرية كاملة، ينتقدها ويتخوف من مباذلها، بقدر ما يطلب منه استقراراً على الأرض، ولو آنياً: وهذا التباس مؤسف، بُنيت عليه ولو جزئياً، الأطروحة التي نفحصها هنا. زد على ذلك أن المَدينة (الحاضرة) بالمعنى الدقيق للكلمة، لم تكن معروفة قط لدى سكان الحجاز عشايا الهجرة، إلاّ من قبل التجار الكبار خلال تجوالهم في المناطق الخاضعة لتشريع بيزنطة (الروم) وفارس. والحقيقة أن مكة والمدينة، وهما المدينتان الحجازيتان الوحيدتان الجديرتان بهذا الاسم، لم تكونا سوى تجمع عشائر قارة[2]. وعندما هبَّ الفاتحون العرب الأوائل لفتح العالم، أنشأوا قراهم ومدنهم على النموذج الحجازي عينه[3]، وكما لاحظ إكزافييه دِپلانهول: «في الغالب لم تكن المدن الأولى للبدو الخارجين من الجزيرة العربية سوى معسكرات شبه مدنيّة، شبه متحركة على تخوم السهوب والصحراء. أُقيمت لجيوش كان البعدُ يمنعها من العودة كل عام إلى الجزيرة العربية، وكانت تجمعات ذات طابع هش، مدناً مفتوحة وآنيّة كان يمكن الخروج منها بسهولة إلى ملاذ السهوب، ولم تتحضر حقاً إلاّ في زمن متأخر»[4]. إن مشهد المدن المفتوحة، مثل دمشق، هو الذي سيشكل نموذجاً لبناة الأمبراطورية العربية الحقيقيين: الأُمويين.

من الممكن الاعتراض علينا بالقول إن التوسع الإسلامي تجسّد عملياً في تكاثر المدن. لكن هذه الحركة الحَضَرية البيّنة يمكنُ تفسيرها بالأسباب الخارجة عن الإسلام إلى حدٍ ما. وفي مقدمتها أنه لا يبدو من الصحيح تماماً القول إنَّ هذا الدين قد حدَّ من البداوة. وللاقتناع بذلك ربما يكفي النظر في المشهد الذي تقدمه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده. فاليمنُ اليوم [في أول الستينات]، الاوتوقراطي والمنغلق، لا يسمح أبداً بتكوين فكرة عن درجة التحضر التي بلغها يَمَنُ القدامى السعيد. فعلى الرغم من عداء العناصر والبشر، تسعى الحفرياتُ الأثرية إلى استنقاض آثار ماضٍ مجيد من بواطن الرمال والنسيان[5]. والأعمال التنقيبية تبيّن، بقدر ما تتقدم، نظامَ ريّ في غاية

---

(١) W. Marçais, *Ibid*, p. 93.

(٢) Chelhod, *op.cit.*, pp. 73 Sqq.

(٣) *Ibid.*, pp. 67 Sqq.

(٤) X. De Planhol, op.cit., pp. 6 sq.; cf. M. Clerget, *Le Caire*, t.I., pp. 105 Sq.

(٥) W. Phillips, *Qataban et Saba*.

الأهميّة، ومنه سدُّ مأرب، عاصمة مملكة سبأ. ويرى جام أن عرب الجنوب «كانوا أساتذة في فن تخزين مياه الفصول الممطرة، ونقلها بواسطة أجهزة ريّ. . . إن الانقاض الرائعة لتلك الانشاءات المختلفة تنهض بجلال وتجعل الرحّالة يغرق في روعة مدهشة»[١]. وعليه، فإن ذلك الازدهار كان ثانوياً، عابراً: إذْ ولد في ظروف اقتصادية مؤاتية، سمحت لتجارة ماهرين وأثرياء بالاستيلاء على التجارة الهندية مع حوض المتوسط، لكنها انقطعت يوم تخلّى الرومان عن نقل البضائع بواسطة القوافل، واعتمدوا التجارة عبر البحر الأحمر. ولما افتقر عربُ الجنوب، لم يعد في حوزتهم المال اللازم لصيانة نظام ريّهم الواسع، انفجر سدُّ مأرب، وتعيّن على القبائل اليمنية المتمدنة العودة، في معظمها، إلى حياة التشرد. وبعد بداوةٍ مديدة نسبياً، استقرت تلك القبائل في شمال البلاد وغربها، محل شاغليها الأوّلين.

من اليسير إيراد أمثلة أخرى عن بلدان شهدت ازدهاراً وفيراً قبل الإسلام، ولم تحفظ منذ ذلك الحين سوى بعض آثار ماضيها المجيد. فحضارات الشرق الأدنى المأثورة، لا سيما حضارات مصر وآشور وبابل، ذات شهرة كافية لتفسير نقص الحيوية لدى الأجيال اللاحقة، باللجوء إلى أطروحة التبدل المناخي وقلّة الأمطار. لكن هذه الفرضية أسقطها أكثر من باحث[٢]. فالانحلال ليس من نتاج الطبيعة بل من نتاج الإنسان. والحال، لكي نظلّ في نطاق المنطقة التي تهمّنا أكثر، نعني الجزيرة العربية، نلاحظ بعد عدة قرون أن في هذا الحجاز المخيف، القاحل تماماً، سمحت ظروف اقتصادية خارقة، للحاضرة المكيّة بأن تكون على رأس حركة حضارية جديدة. فقد أخذت زمام تجارة الشرق التي كان النزاع بين بيزنطة والأمبراطورية الفارسيّة قد أحالها إلى الطرق الجنوبية، فطورت تجارتها، وفرضت نفوذها وآلهتها على البلاد كلها، وأدّت في نهاية المطاف إلى ولادة نوع من ديانة قومية، مهّدت السبيل أمام الإسلام. ولصالح هذا التجدد الديني، أخرجت الصحراء التي تضج بالحياة، ما كان في احشائها من قوى حيّة، لتملأ بها المناطق المجاورة. وتعاقبت الفتوحات، فما كان من تدفق الثروات إلاّ أنْ قلب حياة الصحراء رأساً على عقب، لدرجة أن أحمالاً من الثلج كانت تنقل على ظهور الجمال لتأمين شراب بارد لـ «أمير المؤمنين». لكن، بعد عدّة قرون، وعلى الرغم من نجاح الإسلام الساطع، سجّلت الحركة الحَضَرية تراجعاً واضحاً، منذ أن توقفت الفتوحات عن تغذية خزائن الخليفة. فبغداد، عاصمة العباسيين التي كانت تعدُّ في ذروة أوجها حوالى مليون ونصف مليون نسمة، سرعان ما انحطت وصارت مدينة بلا نفوذ، شبه محطمة، لا تكاد تقوى على إطعام خمسين ألف نسمة. وعاد الناس ببطءٍ إلى الصحراء. أما الجزيرة العربية المعاصرة، التي تنفتح رويداً رويداً على الحضارة الغربية، بحكم اضطرارها لاستثمار ثرواتها الجوفية، فيقطنها أكثر من ٥٠٪ من البدو وأشباههم.

---

(١) A. Jamme, *La religion sud- arabe pré- islamique, Histoire des religions*, t. IV., p. 246.

(٢) Cf.A. Jamme, *op.cit.*, p. 246; Lammens, *Berceau*, p. 138 Sqq.

الواقع أن أسبب الحياة الرعوية اقتصادية في المقام الأول، وأن كل محاولة لترجمة التمدن بعباراتٍ دينية خالصة، تبدو لنا ضلالاً مبيناً. كتب إيدو: «البداوة فرضتها ظروف جغرافيّة ومناخية؛ إنها ظاهرة طبيعية لا يمكن فعلُ شيءٍ ضدها. والحياة البدوية كوّنت لدى ممارسيها نفسيّةً وعاداتٍ يستحيلُ تصوّر التخلي عنها صراحةً. ذلك أن تحوّل بدوي إلى مدني يعتبر ارتداداً بنحو ما»[١]. ودون المضي إلى حد مشاطرة هذا التشاؤم حول إمكان تطور البدوي، يبدو لنا هذا التطور ممكناً، لا بل أكيداً، لأننا نشهد بانتظام ظاهرة الذهاب والإياب بين الصحراء والريف، ولا بدّ لنا من الاعتراف في نهاية الأمر ببقاء مربّع أخير من مربّعات عدم الاستقرار في الأرض، حتى عندما تكون الظروف الاقتصادية مؤاتية جداً. ومع ذلك، يبقى ثابتاً لدينا أن تبدل نمط الحياة لا يتم بموجب إيمان جديد، كائناً ما كان. فلربما عجّل الطوارق المسلمون في القضاء على مملكة سانغاي Sanghai في النيجر. ويذهب تقويم لأكاديمية العلوم الاستعمارية إلى «أن الطوارق استولوا على البطحاء ودمّروا الاقتصاد. وأحلّوا الرّعي محل الزراعة. . . ويظل الطوارقيّ عقبةً أمام الاستثمار، فهو يرفض التعاون والمشاركة، في كل حال. ذلك أن صلفه وعاداته الزمنية تحول دونه ودون العمل، مما يجعله يبدو صعب القياد»[٢].

واليوم مثل الأمس، تبدو البداوة كأنها ظاهرة بشرية، يظهر أن الدين لم يمارس عليها سوى تأثير محدود جداً. ويبدو أن نمط الحياة التشردية لم يجر اعتماده إلاّ بتأثير الضرورات الاقتصادية. فمنذ أن تبدو الأرض عاجزةً عن توفير المعيشة لكل شاغليها، كانت تنطلق العناصر غير المكتفية غذائياً، لغزو مجالاتٍ أخرى، منتهزة الفرصة الأولى لاحتلال أراضٍ أخرى، بالقوة عند اللزوم، كفيلة بتلبية الضرورات الأوليّة للحياة المستقرّة. في ملاحظة صحيحة لدافي «الأرض في نظر الإنسان غاوية كبرى ومعلمة عظيمة»[٣]. من هذه الزاوية، يُعَدُّ الفتحُ العربي ـ الإسلامي تمهيداً لحركة توسّعٍ شبه دوري، تدفع المجتمعات البدوية وشبه البدوية بموجب الازدهار الاقتصادي ونتائجه الديموغرافية، خارج بيئتها الطبيعية أو المألوفة، وبفضل هذا الازدهار تستوطن الأرض وتبني المدائن، وتشكّل أمة وأحياناً تؤسّس أمبراطورية.

على أننا نستطيع التسليم تماماً بأن المدن التي شيّدها الفاتحون المسلمون تتعدّى في عددها حاجات مجتمعٍ متعطشٍ إلى أراضٍ بِكْر. ولكن هنا أيضاً يبدو الإسلام وكأنه العَرَضُ وليس السبب الأساس لتوسعِ الحياة الحَضَرية. إن مستلزمات الحرب قادت المسلمين إلى إنشاء عشوائي لمعسكرات معزولة، فسطاطات، في مواجهة التجمعات المحاصرة، وإن حركة التمدّن، مثل ضرورة العيش أقلّه في البداية، بمعزل عن الشعوب الخاضعة حديثاً، تحوّلت في النهاية إلى مدن. ناهيك بأن البدوي الحقيقي لم يتصرّف أبداً كأنه باني مدن. بل على العكس، وفقاً لملاحظة ابن

---

(١) H. - P. Eydoux, *L'homme et le Sahara*, p. 86.

(٢) *Ibid*, pp. 14 Sq.

(٣) G. Davy, *Des clans aux empires*, p. 64.

خلدون الشهيرة، كل بلد يغزوه البدو إنما يسرع الخرابُ إليه. ويعلمنا إيدو «أن الغزوات العربية اجتاحت شمال افريقيا جزئياً، وحوّلت مناطق زراعية إلى سهوب. كما أن بلاد الرافدين وبلاد الشام شهدت هذا التراجع للمجال الحَضَري تحت الضغط البدوي»[1]. فلم يكن التوسع الحَضَري من صنيع العصابات المسلحة الناهبة، وهي العنصر الأساسي في الجيش الغازي، بل كان من صنع كوادر عليا، معظمها متحدّر من مكّة والمدينة. وبعض السادة (الأشراف) الذين شيّدوا بيوتاً أميريّة ومدناً سكنيّة. ومع ذلك فلنكرّرْ القول إن الحواضر الإسلامية الأولى جرى بناؤها طبقاً لحاجات مجتمعٍ بدوي حديث التحضُّر. فهذه الحواضر التي تقع عموماً في مناطق مناسبة لتربية الجمال والغنم، كانت تتسم بالسمات الكبرى لقرى الحجاز القديمة: توزيع الأرض على أساس عشائري، شوارع ضيقة جرى تصوّرها وفقاً لحركة الماشية، ومواد بناء هشة، وبيوت منخفضة، إلخ[2].

الحقيقة أن القائلين بتمانع الإسلام مع الحياة البدوية لا يجهلون الانتقادات التي يمكن أن تثيرها هذه الأطروحة. وتالياً ينيطون، بطيبة خاطر، العربَ الحَضَر ومستلزمات الحياة الحربية، بالنصيب الذي يعود إليها وإليهم في الحركة التمدينية المنسوبة إلى الإسلام؛ لكنهم يؤكدون في الوقت نفسه، مع غ. مارسي «أن كل مدينة مسلحة هي في المقام الأول حصن للإيمان». ويرى الكاتب نفسه «أن الدور الديني للمدينة يتعدّى الأهداف العسكرية والمصالح السلالية التي كان يتصورها مؤسسها، فهذا الدور الديني يكاد يكون علّة وجودها . . .»[3].

هنا أيضاً من المفيد أن نبدّد وهماً والتباساً. كان رينان سبّاقاً إلى الكتابة: «إن الحركة الإسلامية هي ديانة المدن». لكنه كان قد اعتنى من قبل بتوضيح مقصده، وهو أن «الجامع، مثل الكنيس أو الكنيسة، هو في جوهره شيء مَدَني». لأن التشجيع المناط بالحياة الحضرية هو في الحقيقة ليس شأناً خاصاً بالإسلام: فكل دين عالمي أو قومي، وكل شكل عبادي أرقى مستوىً من مستوى الحياة الرعوية، يزدهر عموماً في هذا الاتجاه. فمنذ أن نتخطى التجليّات الأكثر بدائية في الحياة الدينية، نلاحظ أن العبادة، بما تفرض من مضامين مكانية مختلفة ومن جهاز متخصص، لا يمكن أن تُمارَس كما ينبغي إلاّ في بيئة مَدَنيّة. يفيدنا دفونتين «أن المرحلة الأولى كانت دينية بالنسبة إلى كثير من المدن، إذ إنها بدأت بوصفها بيوتاً إلهيّة ومعابد». وتساءل «كم من المدن بدأت بإقامة معبد؟ إن بيت الألوهة سبق بيت البشر، وفي البداية لم تكن المدينة سوى مكان للعبادة»[4]. من

(١) H. - P. Eydoux, *op.cit.*, P. 14.

(٢) M. Clerget, *Le Caire*, t. I, p. 106 Sq.

ابن الحاج، مدخل، ج ٢، ص ٧٩: «لم تعد الطرقات في أيامنا مطابقة للقانون. ويرى العلماء ان اتساعها ينبغي أن يكون فسيحاً بحيث يمرّ جَمَلان معاً دون أن يتلامسا» Chelhod, *Introduction*, op.cit. pp. 67 Sqq.

(٣) G. Marçais, op.cit., p. 524.

(٤) P. Deffontaines, *Géographie et Religion*, pp. 144 Sq.

هذه الزاوية العامة، يبدو ممكناً القول إن الإسلام يشجع تطوّر الحياة الحَضَرية. ولكن ثمة مجال للملاحظة أن الدين لا يحضُّ الإنسان على الاستقرار في الأرض إلاّ انطلاقاً من مستوى ثقافي معيّن. وعليه، فإن مكاناً للعبادة هو بوجه عام موضع تجلّت فيه ألوهة مشخصنة واتخذته مقاماً لها. وما دامت الآلهة في الحالة الانتشارية واللاشخصية، فإنّ الطبيعة بكاملها تكون حيّةً، متحرّكة. وعندئذٍ يمكن إقتصار الدين على معتقدات غامضة نسبيّاً، وأرواحية، أو اعتقادات ببعض القوى الخفية من نوع الجنّ، كالحوريّات والكائنات الخرافيّة التي تظهر في كل مكان من الصحراء تقريباً. ومع الايمان بالإسلام، لا يبدو أن البدوي قد بدّل تصوراته الدينية وقلبها رأساً على عقب. فالفكرة التي يكوّنها عن الله في غاية الغموض[1]؛ وعنده انضافت فكرة الحضور الكلي لله إلى فكرة الانتشار الإلهي. كما أنه لم يكن يشعر بالحاجة إلى بناء مكان حقيقي للعبادة.

والحال، فإنّ من المثير الاستنتاج أن الإسلام، التوحيدي والعالمي، لا يستلزم لصلاح الصلاة الشعائرية، أن تجري في بيت مخصص لها؛ وأنه لا يعرف رجال الدين. فهو على الرغم من تشجيعه الاستقرار في الأرض، يبدو، خلافاً لأقوال دفونتين[2]، أن موقفه المؤاتي للتمدن أقلّ حسماً من موقف المسيحية. الواقع أنه متكيف تماماً مع حاجات الحياة شبه البدوية، لدرجة أن حركة إصلاحية مهمة كالوهابيّة، تمجّدُ الحياة البدائية وتأمل باستكشاف خلاص الأمة الإسلامية بالعودة الكاملة إلى البنى المعاصرة للهجرة. ومع إدانة عقلية البدو اللادينية، يقدّم الإسلام تنازلات كبيرة لضرورات الحياة المتشردة لدرجة أن طقسه، إذا قورن بطقس مكة القديمة، يمكنه أن يسجل تراجعاً إلى البداوة. عملياً يلغي جنين الاكليروس الذي عرفته الجاهلية العربية من قبل، ويقيم التيمّم، وأخيراً يسهّل البقاء في الحياة المتشرّدة، فلا يفرض إقامة الصلاة في الجامع حصْراً. في المقابل، يُبقي على الأضاحي، وهي إرث مباشر من الحياة الرعوية، ويعتمد تقويماً قمرياً محضاً، وهو أقرب إلى عادات البدو من التقويم الشمسيّ. إن الممارسات الشعائرية الأساسية في الإسلام لا تتعارض مع نمط الحياة البدوية، وتبدو فوق ذلك متطابقة مع حياة الصحراء البسيطة والمتقشفة، أكثر من تطابقها مع مستلزمات المدينة. لنتناول بعض هذه النقاط بالتفصيل.

إن الكاثوليكي الذي يدرس الإسلام يندهش أحياناً عندما يستخلص أن هذا الدين بلا إكليروس. وعليه، لا يحتاج المسلم إلى وساطة كاهن لممارسة شعائره. ناهيك بأنها شعائر غير قابلة للتضخيم: فهذا الدين لا يعرف التطويبات ولا شيئاً مماثلاً للقداس والاعتراف أو المناولة. وكما يلاحظ بوسكيه بكثير من الحصافة «إن لم يكن سوى مؤمن واحد، أو مؤمنة واحدة، في العالم، فإن المسلم لن يجد ما يضيره على الاطلاق في أداء عباداته، وخصوصاً لإقامة الصلاة والصوم، وأداء الحج؛ أما البروتستانتي واليهودي فيضيرهما ذلك؛ والكاثوليكي حتى وإن كان

(١) A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, pp. 287 Sqq.

(٢) P. Deffontaines, *op.cit.*, p. 147.

كاهناً، فإنه يصاب بالشلل إذا كان وحيداً: فلا قدّاس ولا اعتراف بدون مساعد»[1]. هناك بلا شك جهاز له ألقابه ووظائفه: إمام، مُفْتٍ، هذّاب، مؤذّن. ولكنّ أياً من هؤلاء الأشخاص لا يتصف بمواصفات كاهنٍ ما بالمعنى الدقيق. ليس هناك أي تراتب ينيطهم بامتيازات دينية: فهم مفروضون في الأمة من قبيل التقوى والتعبّد واتساع معارفهم الدينيّة.

إن الإسلام إذْ ألغى الوسطاء مع القدرة الإلهية، إنما جعل العبادة فرديةً وأكثر توافقاً مع ضرورات الحياة المتشردة. وفي إمكان أتباعه أداء واجباتهم أنّى وجدوا، خصوصاً في الصحراء. ويبدو لنا أن القرآن. لهذه الغاية، شرّع التيمم أو الوضوء بلا ماء (٤/ ٤٣؛ ٥/ ٦) الذي يجيز الوضوء بالرمل عندما ينعدم الماء. من البيّن أن هذه الممارسة لم توضع لأجل المدنيّين. في حديث مشهور، ينسب إلى الرسول قوله: جُعلت لي الأرضُ مكاناً للصلاة وأداة للطهارة. ومَنْ تأتيه ساعة الصلاة في أمتي فليقم صلاته [أنّى كان][2].

يُشار عموماً إلى أهمية الجامع ودوره في حياة المسلمين: فمن واجب الناس إقامة الصلاة فيه، جماعةً، لا سيما صلاة الجمعة. وفي الواقع، كما يلاحظ مارسي «تبدو هذه العبادة الأساسية والرفيعة الدلالة في الطقس الإسلامي... منذ العصر الأول وكأنها الامتياز الحَضْري للتجمعات الحَضَرية»[3]. ولكن، هنا أيضاً، حدّتْ آفاقُ الحياة المتشرّدة كثيراً من الواجبات الشعائرية. فالجامع لا يبدو، على الرغم من طابعه القدسي، بأنه ضروري على الإطلاق لممارسة العبادة. فهو ليس «بيت الله»، بل مكان يُجتمع فيه لإقامة الصلاة الشعائرية. إنه رمز الإسلام، وتجسيد جماعي للحياة الدينية. لذا يؤمر المؤمنون بأن يقيموا الصلاة فيه[4]. ولكن الأمر هنا لا يعني الوجوب؛ إذ يستطيع المسلم إقامة الصلوات الشرعية الخمس في منزله، في الشارع، وأنّى شاء، حتى في الأماكن العامة، دون أن ينقص شيء من قيمة عبادته وإيمانه. يشير الأخطل، الشاعر المسيحي، في إحدى قصائده إلى أنه يقيم الصلاة عندما يحين وقتها وأنّى شاء. فيردّ عليه وليّه المسلم بأن هذه نعمة من نعم الإسلام عليه! إنها «روح الإسلام». فيجيبه الأخطل، لاعباً على الكلام: لم انقطع في ديني عن «الإسلام»[5] [= عن الطاعة والخضوع]. وفي الصحراء تفقد صلاة الجمعة ذاتها طابعها الإلزامي. وتذهب كتب الفقه إلى أن حيازة جامع (مسجد كبير) هي أمتياز خاص بأهل المدن وحدهم، ممن يقيمون في محلة كبيرة. زدْ على ذلك أنّ إقامة صلاة الجمعة تستلزم حضور حد أدنى من المؤمنين، يتراوح عددهم بحسب المذاهب. يرى الإمام الشافعي، الفقيه الشهير، أن عددهم

---

(١) G. - H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, p. 118.

(٢) ورد عند الألوسي، بلوغ الأرب، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٣) W. Marçais, *L'Islamisme et la vie urbaine*, p. 91.

(٤) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ٨٢.

(٥) كما نعلم، يعني الإسلام التسليم لمشيئة الله، الانقياد.

يقارب الأربعين وما فوق[1]. إلاّ أن هذا التكريم للحياة المدنية يبدو متأخراً، ويمكن تفسيره بأنه محاولة قام بها الفقهاء لتثبيت البدو في الأرض. إن القرآن لا يشير إلى مثل هذا التمييز: ﴿يا أيها الذين آمنوا، إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة، فاسعوا إلى ذكر الله﴾ [٦٢/ ٩]. وكائناً ما كان الأمر، فإن الفقيه إذ جعل من هذا الاحتفال الديني الجماعي واجباً على أهل المدن وحدهم، إنما قدّم تسهيلاً كبيراً للحياة البدوية: هكذا يستطيع المؤمن القيام بواجباته الدينية في كل مكان.

نرى من خلال هذه الملاحظات القليلة أن الحياة الحضرية إذا كانت ضرورية لإقامة صلاة الجمعة جماعةً، فهي في المقابل غير ضرورية لأداء العبادة الكاملة. والإسلام يحضُّ على ذلك، لأنه يسمح له بأن يراقب المتقلّبين وأن يضمن لنفسه أكبر نفوذ على المؤمنين. زدْ على ذلك أن صلاة الجمعة تجدِّد تماسك «المؤمنين» وتعطيهم فكرة رفيعة عن قوّتهم وتكافلهم. لكن هذا امتياز للمدينة، وفي إمكان البدو تجاهله، دون أن ينجم عنه أي خطر على خلاصهم الأخروي.

إلى ذلك، يبدو أن عدد الصلوات الشرعية اليومة، المرتفع نسبياً، مثل صلاة الفجر (قبل شروق الشمس)، مناسبٌ جداً لبشر محدودي النشاطات، معتادين على الحياة في الهواء الطلق، أكثر مما هو مناسب لمدنيّين حقيقيين، مثقلين بمستلزمات المدينة وحاجاتها.

هناك تنازل كبير، آخر، قدّمه الإسلام للبداوة، هو العودة إلى تقويم قمري. كما نعلم، إن هذا النوع من الحساب كان في طريقه إلى الزوال، عشية الهجرة، لأنه لم يعد مناسباً لضبط مواقيت الأسواق أو المعارض السنوية الكبرى التي كانت ذات طابع موسمي. وعلى الأقل كان المدنيّون من بين العرب القدامى قد توصّلوا إلى اعتماد السنة الشمسية كما يدل على ذلك اسم بعض الأشهر[2]، فيما كان البدو يحسبون الزمان بحسب أدوار القمر، ولكن المدنيين لم يضحّوا تماماً بكوكب الليل الذي كان نورُه يدل على تعاقب الأشهر. ولاستكشاف وتيرة الفصول، أضطروا إلى إدخال شهر ثالث عشر مرّة كل ثلاث سنوات. هذه الممارسة ألغاها محمد في حجّة الوداع. وبهذا الصدد كتب غودفروا ـ دومومبين: «كانت النتيجة الاقتصادية لذلك الإلغاء القضاء الواضح على معارض مكّة، وهذا ما لم يكن يجهله، وتالياً أراده بقوّة أو قبله»[3]. من الممكن أن يكون النبيُّ قد توقّع أو تقبّل النتائج الاقتصادية للعودة الكاملة إلى تقويم قمَرَي. ولكن في الإمكان ايجاد تفسير آخر لمبادرته، لأننا لا نرى حقاً مغزى سعيه الحازم إلى تدمير أسواق مسقط رأسه، بعدما انقادت له مكة في آخر المطاف، وكان يعتبرها المركز الروحي لديانته. الأرجح أنه بعدما أسَّس صوم رمضان، أدرك بسرعة صعوبة التقيد بتقويم شمسي ـ قمري. في البداية يقول القرآن ﴿كُتب عليكم الصيام... أياماً معدودات﴾ [٢/ ١٨٤][4]. ولتجنب كل كل خطأ في الحساب، كان لا بد من ضوابط ومعايير

---

(١) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ص ٩٢ وما بعدها؛ الشعراني، الميزان، ج ١، ص ١٨٨.

(٢) ربيع الأول والثاني، ربيع؛ جمادى الأولى والثانية، انجماد؛ رمضان، رمض = الحر الشديد.

(٣) Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, p. 612.

(٤) الآية ١٨٥ من السورة الثانية، تقول حرفياً: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدىً للناس.. فمن شهد =

ثابتة: ﴿يسألونك عن الأهلّة. قلْ هي مواقيت للناس والحج...﴾ [٢/ ١٨٩]. كان يعرف محمد بالخبرة العقبات والأخطاء التي يفضي إليها العملُ بالشهر الإضافي، الثالث عشر: ﴿إنما النسيء زيادة في الكفر...﴾ [٩/ ٣٧]. لضمان ثبات الزمن المقدس، كان له الخيار في اعتماد كلي على التقويم الشمسي أو الرجوع الكامل إلى السنة القمرية. والحال، كان ينبغي استبعاد أول هذين الحلّين، لأنّه كان يستلزم حسابات دقيقة[١]، ولم يكن مناسباً لأنصاف متمدنين، معتادين على ضبط وقتهم بوتيرة القمر. في المقابل، كان يمتاز الحل الثاني بالسماح لكل الذين يعيشون بعيداً عن المدينة، أي معظم سكان الحجاز، بأن يؤدوا الواجب الديني الجديد، دون أي ارتكاب لخطأ حقيقي. مع ذلك، ظنّوا أنَّ في الإمكان القول إن «صوم رمضان، مع نشاطه الليلي هو [شيء] للمدن أكثر مما هو للحقول»[٢]. ولكن إذا نظرنا في دقّة هذا الصوم الذي يستلزم امتناعاً تاماً عن تناول الطعام والشراب من الفجر حتى الغروب، فإننا نرى بسهولة أنه أنسب لظروف حياة البداوة البسيطة والمتقشفة، منه إلى ظروف المدينة مع كل ما تمثل من حركة وانتاج وبذل جهود. والحقيقة أن صوم رمضان واحد في الحالين، لكنّه أصعب في المدن منه في الصحراء. الواقع أن المدينة تحدّ من نشاطها لكي تسمح لسكانها بأن يؤدّوا هذا الواجب الديني، وتكبح اقتصادها، وتجعل المؤمن في ظروف قريبة من ظروف الحياة شبه المدنية. ولم ينخدع رئيس الدولة التونسية الفتيّة، عندما دعا مواطنيه إلى عدم صوم رمضان، حتى يكسبوا المعركة الاقتصادية[٣].

فهل مدَّن الإسلام الحجَّ إلى مكة، كما يذهب إلى ذلك و. مارسي؟[٤] تبدو الصيغة مفرطة، وربما الأصح القول إنه جعله قومياً، وطنياً. فهو إذْ ربط بالشعيرة المكيّة، أماكن تقع أحياناً خارج الأرض المقدسة، وكانت تستعمل مسرحاً لبعض تجليات الحياة القبلية الدينية، إنما كان محمد يسعى؛ في المقام الأول، إلى توحيد الاعتقادات المختلفة، والتوليف بينها، وذلك بختمها بالخاتم التوحيدي الإلهي. لكنّه أبقى في الوقت عينه على ممارسة تنتمي مباشرة إلى الحياة الرعوية:

= منكم الشهر فليصُمْهُ﴾. يفسّره بلاشير قائلاً: «من رأى بعينيه الهلال الجديد، فليصُمْ هذا الشهر». هذا التفسير ليس مستحيلاً، ونجده عند الكثيرين من مفسّري القرآن (راجع: بيضاوي، أنوار، ج ١، ص ١٣٦). ولكنه يثير صعوبة وعقبة: فهو يتضمن عملياً، ومن الآن فصاعداً، الرجوع إلى تقويم قمري. هناك تفسير آخر، قال به المفسرون أيضاً، يشرح هذا المقطع الغامض، هكذا: «فمن شهد منكم الشهر» أي لم يكن مسافراً. هذه ترجمة غودفروا ـ دمومبين في كتابه (محمد، ص ٥٦٤)، ونحن نعتمدها هنا لأنها تبدو لنا متناسبة مع بقية الآية التي تتحدث عن تيسير أمور المرضى والمسافرين.

(١) ابن تيمية، اقتداء، ص ٨٧. «يذهب الخليفة عُمَر إلى أن محمداً قد قال: «نحن أمة أميّة ونجهل الحساب، فالشهر هو كذا وكذا»، أي، يضيف الشارح، تارةً ٢٩ وتارة ٣٠ يوماً حسب الأهلّة.

(٢) X. De Plahtlol, *Le monde islamique*, p. I0.

فنلاحظ أن كلمة «حقول» لا تبدو مناسبة تماماً، لأن الإسلام الأول ـ وحتى المتأخر ـ قد أظهر ازدراء للزراعة.

(٣) P. Rondot, *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, T. II, pp. 189 Sqq.

(٤) W. Marçais, *L'Islamisme et la vie urbaine*, p. 90.

الأضاحي أو القربان الدموي. ﴿فصلِّ لربك وانحرْ﴾ تقول آية من المرحلة المكية الأولى (١٠٨/ ٢). صحيح أن الإسلام لا يعطي للأضحية القيمة المادية عينها التي كانت تعطيها لها الوثنية الجاهلية. فالله لا يأخذ دم الأضاحي ولا لحمها؛ فهو لا يُعنى إلاّ بتقوى القلوب (القرآن ٢٢/ ٣٧)، بالنيّة، تقوى المضحّي ونيّته. وهو مع ذلك يأمر المؤمن بأن يقدم بنفسه على تضحية الحيوان المقدَّم[1]، وهذا أمر لا يبدو ممكناً إلاّ للرعاة أو لجماعة ذات مستوى حضاري قريب من الحياة الرعوية. وكون هذه الشعيرة يؤديها مدنيّون لا يجوز على الإطلاق أن يجعلنا ننسى أصولها: إنها عادة اكتسبها الدين وتوارثها، يمكن ظهورها على الرغم من التطور، ومصادفتها في مستويات ثقافية شتى.

* * *

بدلاً من التعارض مع نمط الحياة البدوية، يبدو أنَّ الإسلام قد قام، بالأحرى، بتقديم تنازلات لكي ينسجم مع التصورات والعادات البدوية. ومما لا ريب فيه أنّه شجّع الاستقرار في الأرض. ولكن هناك مجالاً للقول إن جهده لم يكن بمثابة موقفٍ مضادٍ للبدوي ذاته، بل محاولة للحدّ من عقلية هذا التائه الأبدي، عقليته الثائرة والمتغطرسة. والأمر المدهش أن أولئك الذين يعلنون أن الإسلام دين حَضَري «يحتاج إلى المدينة لتحقيق مثاله الاجتماعي والديني»[2]، هم أنفسهم الذين يقولون، وبكل تناقض، إن حدوده «تبدو متطابقة إلى حد بعيد مع حدود البداوة الرعوية أو على الأقل مع المناطق التي استطاع البدو أن يؤثّروا فيها سياسياً»[3]، دون الإحاطة بالتناقض القائم بين الحياة الحَضَرية، المعلنة شرطاً للحياة الإسلامية الصحيحة، وحياة البدوي المتشردة، المتميّزة باحتقار العمل اليدوي والزراعة، وبحب الغزو والنهب. من المؤكد أنَّ مدناً مزدهرة، ولنقلْ بالأولى إن واحاتٍ قائمةٌ عند تخوم وحتى داخل منطقة تنقل الرعاة، لكنّها لا تصمد إلاّ بقدر ما تكون قوية كفاية لجعل الرعاة يحترمونها. وهي حين تضعف، تضغط عليها مخاطر الغزو والنهب. فالمدن حين تفسدها الغزوات البدوية، تبحث عن خلاصها في الخوّة التقليديّة، تلك الجزية السنوية التي تدفعها مدينةٌ ما لقبيلة قويّة، مقابل حماية القبيلة لها والتعهد بالدفاع عنها من أعمال النهب التي تمارسها قبائل أخرى.

ولكن على الرغم من تأثير البداوة في الإسلام، الذي يبدو لنا أكيداً، لا مناص من التحفظ

---

(١) على رب العائلة تقديم الأضحية بنفسه، لنفسه ولذويه. والحقيقة أن في إمكان النفس الرقيقة الاستعانة بجزّار، إذ إن الإسلام ألغى وظيفة المضحّي، مقدّم القرابين ومع ذلك لابد لصاحب الأضحية من حضور ذبحها وعلى الأقل وضع يده في يد الجزار أو سن آلة الذبح. راجع: Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 169 Sq.

(٢) X. De Planhol, *Le Monde islamique*, p. 9.

(٣) *Ibid.*, p. 126.

وعدم الوقوع في فخ الحتميّة الجغرافيّة. فهذه الحتمية ترى أن هذا الدين لا يكون في موقعه الحقيقي إلاّ هناك حيث يشعر بالسؤدد البدوي. والحال، فإنَّ تراكبَ خريطة الإسلام الجغرافية مع خريطة المناطق القاحلة وشبه القاحلة، يتضمّن استثناءاتٍ مرموقة جداً. ففي أندونيسيا وحدها، أكثر مما في العالم العربي كله من مسلمين؛ ومن جهة ثانية، يتضمن المتوسط الشرقي ساحلاً رفيعاً، يتلقى من الأمطار كمّياتٍ كافية لكي يعتبر من المناطق شبه الرطبة. ومما لا شك فيه أن هناك عدداً من العوامل الجغرافية (جبل، غابة، برد) عاندت الإسلام وأعاقت تقدّمه أحياناً. ولكننا حين ننظر إلى توسعه من زاويتيه السلمية والحربية، نلاحظ أنّه استوطن أيضاً في مناطق الغابات مثلما استوطن في أعالي السفوح. وعليه، يبدو لنا أن من المغالطة جعله تعبيراً عن بيئة جغرافية، أو الكلام على علاقات سببيّة بين هذه البيئة والعالم الإسلامي. وربما كانت الأمورُ أكثر تمايزاً، وعندها يكون من الأولى التوجه إلى بُنى مدينة القوافل حيث ولد الإسلام، لتفسير تطابق غير أكيد دوماً، ويتضمّن أكثر من استثناء كبير.

جوهرياً، جرى الإصلاح الإسلامي في المجال العقيدي: فكان المقصود أولاً الإطاحة بالأوثان وفرض توحيد مطهَّر، ربما كان متنزّلاً من **الحنيفية**، تلك الحركة الإسلامية قبل التسمية، التي كانت ديانة إبراهيم، حسب القرآن، والتي كانت تبحث عن إلهامها العميق في فطرة الإنسان أو استعداداته الطبيعية، وبالمناسبة كان ذلك الإنسان من سكان الصحراء. وتالياً، تبنّى محمدٌ بعض المعتقدات والممارسات الشعائرية الأساسية لدى العرب القدامى، وكيّفها مع تصوّره الخاص للقدسي. أما في المجال الاجتماعي، وعلى الرغم من بعض الإصلاحات الجريئة، فقد تقبّل أيضاً البنى الأساسية للمجتمع شبه البدوي: تقاسيم إقليمية على أساس العشيرة، عائلة أبوية (بطريركية)، زواج تعدّدي وداخلي، نظام اقتصادي محوره التجارة، يزدري الزراعة والعمل اليدوي. وفوق ذلك، كما رأينا سابقاً، عاد صراحةً وعمداً إلى بعض تقاليد الصحراء. ويبدو لنا من هذه الزاوية، أكثر من أية حتمية مشبوهة، أن في الإمكان تفسير السهولة النسبيّة، على كل حال، التي انتشر بها هذا الدين في أكثر من بقعة من بقاع المنطقة القاحلة أو شبه القاحلة[1].

إن الإسلام المُقام على أساس بدوي، شجّع بنحو خاص نمط الحياة شبه البدوية. إنه يحمل

(١) إن المسائل التي يثيرها انتشار الإسلام في العالم بالغة الأهمية لدرجة أننا لا نستطيع تناولها بعدّة أسطر. هناك الفتح الحربي أولاً. وهذا سار، جزئياً على الأقل، على دروب الهجرة التي عرفها البدو، واعتمد طريقتهم القتالية. عملياً، جمع تحت رايته أكثرية البدو، سواء اعتنقوا الإسلام أم لم يعتنقوه. وضرب في النقاط الأقل مناعةً، وتراجع، ثم كرَّ مهاجماً حتى آخر الأنفاس، وأخيراً توقّف بعدما استنفده الجهد الذي بذله وقاده بعيداً من قواعده الأولى. وفي أثناء ذلك، فرض «كولونيالية دينية» ـ وهذا تعبير غير مبالغ فيه ـ على الشعوب التي فتح بلادها، والتي كانت في أكثريتها بعيدة جداً عن شبه البداوة. ومن جهة ثانية، هناك الفتح السلمي. إنه نتاج التجار والمبشّرين؛ وكانت مهمتهم سهلة بقدر ما كانوا مكللين بهالات النجاح المجيد للإسلام وحضارته. في هذا المجال، وأكثر مما حدث في سياق الفتح العسكري، لعبت بنى شبه البداوة لصالح الإسلام.

طابع مدينة القوافل التي ولد فيها، ويطبع به مؤسساته السياسية ـ الاجتماعية، وتصوراته الاقتصادية، واحتقاره للأرض وللعمل اليدوي، وفرديّته الثقافية.

***

زد على ذلك أن من الثابت أن نمط الحياة البدوية الذي فرضته الضرورات الاقتصادية، يتضمن أيضاً وجهاً عقيدياً، ثقافياً بالأحرى. وعليه، هنا أيضاً، الدين الذي أسسه محمد يعكس أيضاً ألوان بيئته من خلال المكانة التي يمنحها لتصوّرات العرب القدامى الدينية. وبنحو خاص، أخذ عن الصحراء هذا الطابع الحميم والغامض للقدسي، هذا الإذعان للقوى الخارقة، هذا الحضور الروحي في الزمني؛ وبكيفية عامة، يبدو متميّزاً باستمرار الفكر الأرواحي. والمؤسف أننا لا نستطيع أن نختصر في عدّة أسطر ما سيجري تبيانه على مدى هذا العمل. وعليه، ستتاح لنا الفرصة لكي نرى أن في الإسلام، تنسجم عناصرُ القدسي، قواهُ، تجليّاته، عوامله وموضوعاته، مثل الإعتقادات التي يفرضها، مع البنية التحتية الدينية لشبه الجزيرة العربية قبل الهجرة[١].

(١) تلزمنا شروط النشر أن نحصر استطلاعنا في بنى القدسي المحض. لذا، فإن الدراسة الموسعة للرجس لن يكون في الإمكان تناولها، على الرغم من كون المدنّس جزءاً لا يتجزأ من المقدس. من جهة ثانية، وللأسباب عينها، أهملنا تقنيات مقاربة القدسي، وما يفرض من تنظيم على المجتمع، وتأثيره في العالم الدنيوي، وعلاقاتهما المتبادلة. إن برنامج البحث هذا (الذي حدَّدناه في موضع آخر: نحو سوسيولوجيا للإسلام) سيكون موضوع أعمال لاحقة.

الفصل الأول

الحرام

أو التعبير الملتبس عن القدسي

هناك طريقتان للنظر في القدسي: يمكن تصوره إما بذاته، وإما في تجليّاته البّرانية. إلاّ أن لفظاً واحداً هو الذي يعبّر في آن عن الذات والحالة، عن الشيء والشرط الذي ينتجه. ذلك أن القدسي في المنظار الأرواحي هو هذه القوّة الخفية واللاشخصية، الخيِّرة والرهيبة، التي يُعتقد بأنها وراء كل سلطان، كل سعادة، كما يُعتقد بأنها وراء كل شقاء. وهو فوق ذلك موقفٌ، موقف تكون فيه الكائنات والأشياء مستبعدة من العالم الدنيوي المدنَّس. والعربي، مثل المسلم، ذهب في تعبيره عن القدسي وتحديد علاقاته به، إلى استعمال الجذر حرم، البالغ الالتباس، والذي يستحيل توضيح معناه في بضعة أسطر أو عبارات. ناهيك بأن هذا اللبس ليس محصوراً بالعالم الذي نشغله ويشغلنا: بل يبدو عالمياً وقد يكون ملازماً لطبيعة الموضوع المدروس بالذات؛ ولا يمكن تبديده إلاّ بتحليل البنى الأولية للقدسي. ولتطهير القدسي مما يعتوره من شوائب غريبة عنه وتحديد مقوّماته ومكوّناته، لا مناص من القيام أولاً بإلقاء نظرة سريعة على المواقف الكبرى التي أدّت إلى ولادته. ففي هذا التحليل الانتقادي، سيكون العالم العربي والإسلامي حجر الزاوية الذي ينطلق تحليلنا منه.

* * *

لا وهم عندنا أن الأيسر هو تناول القدسي من خلال المواقف التي يثيرها، أكثر من تناول تعريفه. فعلى غرار تيار كهربائي، لا شيء يشير من الخارج إلى وجوده: فهو لا يُرى إلا من خلال نتائجه ومؤثراته؛ شجرة، صخرة، عين ماء... لا تتسم بأية سمة خاصة. ومع ذلك، تُتخذ احتياطات كثيرة للاقتراب منها، وترتسم علامات الاحترام والمودّة، ويجري تكريمها وتبجيلها بلا حدود. ذلك أنَّ وراء هذه المظاهر البرّانية، العامة والعادية، تقفُ قوّة خفيّة تتوقف عليها حياة البشر والطبيعة: القدسي. كان يراها العربي قبل الإسلام في كل مكان تقريباً: في الرمال المتحركة، في

وحدة ليل الصحراء، في الدم المراق الذي يطلب الثأر. وكانت بعض الينابيع، بعض الأشجار مسكونة بأرواح خفيّة، لا سيما الجنّ، قادرة على إحداث ظواهر خارقة. هذه الاعتقادات، وسواها الكثير، لا تزال في معظمها حيّةً وفاعلة. وللتعوذ من هذه القوّة، يحيط العربي نفسه بشبكة محرَّمات تسمح له بالتحرك في عالم محايد أو مُحيَّد عملياً. لكن هذه القوة القادرة على إحداث أشياء عجيبة، رائعة، مثل منح البركة[1] أو توهيم العدو، كان يحاول العربي استعمالها لأغراض شخصية. وتالياً، كان يناشدها، يتوسّلها، يقدم لها القرابين، وعندما يشعر أنه في وضع قوّة، كان يحاول إكراهها من خلال شعائر مناسبة. فالأضاحي المتنوعة التي كان يقدمها لهذه القوَّة، تدلّ على المكانة التي تحتلها في حياته.

ولكن، منذ أن يحاول المرء اختراق أسرار هذه القوة، يصطدم بصعوبة المشروع ويصاب بالإحباط. وسببه أن هذه القوة هي من طبيعة الجن والآلهة، وأن كل محاولة تفسيريّة لا بدَّ لها من إثارة مسائل ميتافيزيقية. فبدلاً من السعي لتحديد جوهر القدسي أو معرفة أصوله، يرى علماء الاتنولوجيا والاجتماع أنّ من الحصافة توصيفه بالاستناد إلى تجلياته البرّانية، وتحديداً من خلال المواقف والاستعدادات التي يثيرها لدى المؤمنين. وعلى الرغم من هذه الحصافة الحكيمة، لم يتمكن أحد من تقديم تعريفٍ كافٍ للقدسي. وكما يقول روجيه كايوا بدقة بالغة: «في العمق، عموماً القدسي هو الشيء الوحيد الذي يمكن تأكيده صالحاً من خلال تضمّنه في تعريف مصطلحه ذاته: وهو أنه يتعارض مع المدنَّس. ومنذ أن ننكبَّ على توضيح طبيعته، وتحديد كيفية هذا التعارض، نصطدم بأعظم العقبات. ولا يمكن تطبيق أية صيغة، مهما كانت أوليّة، على كثافة الوقائع التي تشبه المتاهة[2]..

وهذا بالذات لأننا نسعى للإحاطة وراء هذه «المتاهة الكثيفة» التي تُوصلنا، على الأقل، إلى ما لا يمكن حلّه. عملياً، لا تكاد تكفي حياة أي إنسان لكي يعرف في العمق مظاهر دينٍ واحد. أما ذلك الذي يهتم بالمقارنات فإنه يشتغل عموماً على وثائق ثانوية، وحتى ثالثية. فهو يجمعها ويعزلها عن سياقها، ويصنّفها في سجل وينساها، ثم يعاود استعمالها حسب حاجاته المرحلية، دون أي رابط حقيقي بينها، سوى الأطروحة التي يدافع الكاتب عنها، وهي نظرة ذاتية إلى الأحداث والوقائع. ومثال ذلك المحمل، هذا الهودج المزيَّن، الفارغ عموماً[3]، الذي كان يرسله الأمراء المسلمون إلى مكة، بمناسبة الحج، تدليلاً على حضورهم وإظهاراً لقوتهم. لقد صار لدى كاتب

---

(١) بركة، وبالأحرى تأثير مبارك للقدسي، انظر لاحقاً، الفصل الثاني.

(٢) R. Caillois, *L'homme et le Sacré*, p. 11.

(٣) يقول كاتب مسلم: «ليس في المحمل أحد، إذ ليس في الإمكان الجلوس مكان الملك» (ورد عند: Gaudefroy- Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, p. 160) إلاّ أن المحمل يمكنه أن يحتوي على كتب صلوات وأدعية، وحتى على شواهد: (*Encyclopédie de l'Islam*, T. III, p. 128; Gaudefroy- Demombynes, *op. cit.*, p. 158 Sqq).

مقارن «نوعاً من صندوقة مقدسة» يحملها معهم المسلمون الإفريقيون ليستعملوها كتعويذة[١]، وحيث إن تكوين أي مصنَّف أو سجل تصنيفي مشروع طويل النَّفَس، عملياً بلا انتهاء، فإننا نميل إلى التوقف عند الأحداث الأكثر بروزاً، مما يجعل جزءاً من المسألة خارج الاستقصاء غالباً. ويبدو في الحالة الراهنة لمعلوماتنا أن الأجدى، إن لم نقلْ الأعقل، هو العمل أولاً على مونوغرافيّات.

لتجسيد هذا النقد العام، لا مفرّ من توضيح العقبات. وعليه، يمكن أن ترتدي بعض التحليلات التالية رداءَ الاسترجاع. والحقيقة، كما ذكرنا آنفاً، أن البحث يتناول موضوعاً في غاية التعقيد، إذ بدا لنا، لتثبيت الأفكار على نحو ممتاز، أنَّ من المفيد وضع المسألة في الإطار العام للاتنولوجيا الدينية. عملياً، لا شيء أكثر غموضاً من القدسي. ففي الغالب استعملت الكلمة لدى كاتب واحد وفي سياق واحد، بمعنيين، وحتى بعدَّة معانٍ مختلفة. وهي حسب العبارة، تدلّ تارةً على القديس، المقدس والديني، وتارةً على المشوب، المدنَّس والسحري، وتارةً أخرى على المحرَّم، دون أي تنبيه إلى هذا التغيّر المفاجىء للمفهوم. ولا ريب، من زاوية عامة، أن القدسي هو كل هذا في آن. ولكن في الحالة الدقيقة التي يتناولها التحليل، لا يمكن للقدسي أن يكون في آن المقدس والمدنس، مثلاً، اللّهم إلاّ إذا أُخذ ـ كما سنرى لاحقاً ـ بالفرضية المرفوضة التي تؤكد الماهية الأولى لهذين المفهومين.

والأدهى من ذلك كله هو التّلهي بالتكرار أنَّ كل شيء يستطيع أن يغدو قدسياً. كتب ميرسيا إلياد: «صفوة القول إننا لا نعلم إنْ كان هناك شيء ما لم يوجد قطعاً في مكانٍ ما ـ غَرَض، حركة، وظيفة فيزيولوجية، كائن أو لعبة، إلخ. ـ، وفي مجرى التاريخ البشري، لم يجر تحويره أو تقديسه... ولكن من الثابت أنَّ كل ما استعان به الإنسان، ما شعر به، ما صادفه أو أحبّه، أمكن تحوّله إلى قدسيّة»[٢]، أي إلى نوع قدسي»[٣]، ويوضح روجيه كايوا، بدوره «ليس هناك شيء لا يمكنه أن يغدو مقرّاً للقدسي، وأن يرتدي على هذا النحو، في نظر الفرد أو الجماعة رداءً فريداً، ليس كمثله شيء. كذلك لا يوجد شيء لا يمكن تجريده من القدسي»[٤]. وهذا بالذات، لأن المسألة تُدرس دراسة مقارنة، الأمر الذي يجعل هذه الاستنتاجات تبدو محتملة. والواقع أن مجتمعاً دينياً واحداً نسعى فيه أحياناً إلى تحديد مدار حضاري واحد، يتجسد فيه القدسي، الخالص أو الشائب، الديني أو السحري، من خلال عناصر مستقرة، لا تفقد صفتها المكتسبة إلاّ بصعوبة بالغة. وفي حال الانقلاب الايديولوجي، لا تكون الأشياء محرومة بالضرورة من القدسي: فهي

---

(١) Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 24. الكاتب ينقل كلمة مجمل بـ *(Machmal)* مستنداً إلى كتاب: H. C. Armstrong, *Lord of Arabia* (p. 200, éd. Albatros, Leipzig, 1938). والحال، فإن هذا الأخير يصف موقف الوهابيين مما يعتبرونه من ظواهر الوثنية.

(٢) Mircéa Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 24.

(٣) *Ibid*, p. 23.

(٤) R. Caillois, art. Sacré, *Encyclopédie française*, T. XIX, fax. 32, p. 5.

غالباً ما تحتفظ بطابعه، وبدلاً من سقوطها في المجال الدنيوي، تندمج بسهولة بالغة في مجال السحر والشعوذة. والحال، فإن هذا الثبات الذي لم يجر التشديد عليه كفايةً، هو عندنا في غاية الأهمية، لا لأن العناصر الممثلة للقدسي تكون عموماً على صلةٍ بالمحيط الجغرافي وبالنظام الاقتصادي (وتالياً الاجتماعي) وحسب، بل لأن الثبات يسمح بتفريق أفضل ما بين الحرام (التابو) والمقدَّس. فالقدسي دائم ومحدود النطاق، فيما الحرام مضطرب ومشتت، متنوع؛ الأول هو المصدر، الثاني هو الحصيلة.

وكما نعلم فإن الخلط بين المقدس والحرام يرجع إلى ر. سميث. ففي كتابه **قراءات في ديانة الساميين** *Lectures on the Religion of the Semites*، يرى الكاتبُ أن للقداسة وللدناسة السمات التحريمية عينها التي يملكها الحرام، وتالياً يكون من الضلال الفصل بين النظامين. ونعرف مدى النجاح الذي أحرزته نظريات العالم البريطاني، التي لا تزال في الغالب مقبولةً بلا تمييز. إلاّ أن فحصاً دقيقاً يبيّن أنّها لا تخلو من غلوّ. فمن المؤكد أن ر. سميث له الفضل الأكبر في التمكن من استثمار معطيات الاتنوغرافيا في مرحلة كان هذا العلم لا يزال يبحث فيها عن طريقه. وهكذا، يسترعي الانتباه إلى تقريب مشروع حقاً، عندما يُنظر فقط في السمات الخارجية والعمومية للقدسي والحرام: فكلاهما يتجسدان جوهرياً في محرَّمات أو ممنوعات، وكل منهما يفرض على الكائنات والأشياء المتعلقة به استبعاداً من الدنيا (العالم المدنس). وكان الكاتب نفسه قد لفت إلى ذلك مشدِّداً على أنَّ الأعمال التي يعتبرها الساميّون سبباً للدناسة (مثل الولادة، الوفاة، إلخ.)، إنما تضع الإنسان في حالة استحرام (تابو) لدى البدائيين. وإلى أن يصرّح بأن المقصود هو مفهوم واحد ووحيد، لا تبقى سوى خطوة واحدة. ففي الحقيقة، لا يحيط هذا التحليل إلاّ بالجانب السلبي والتحريمي للقدسيّ. وعليه، فإن لهذا الأخير أيضاً مضموناً إيجابياً يُميّزه من الحرام. فعندما يُقال لنا إن بقايا وليمةِ رئيسٍ خطرة، وتالياً محرَّمة على المدنس، إنما يبدو لنا أن هناك تناسياً لكون المقدس ليس هو الوليمة، بحد ذاتها، بل المقدس هو الرئيس الذي مدَّها بجزءٍ من قوته الخفيّة. وللسبب عينه، فإن الكانوي (القارب المسطّح) Canoe الذي تلقى قطرة دمٍ ملكي، لا يتقدس إلاّ عَرَضاً. بكلام آخر، نقول إن مفهوم الحرام يتضمن فكرتين متمايزتين ينبغي تسليط الضوء عليهما: في الواقع، هناك من جهة، مصدر المحرَّم وسببه، وهو عموماً كائن أو غرض مقدّس (طاهر أو مدّنس)، وهناك من جهة ثانية، المحرّم نفسه، وهو الوجه السلبي للقدسي ونتيجته، القابل للتطبيق في كل المجال الدنيوي. ومن مآثر وبستر أنّه شدّد بقوّة على مختلف وجوه الحرام هذه، دون أنْ يستخلص منها الخلاصات اللازمة. «إن حالة الحرام، كما كتب، يمكنها أن تكون ملازمة لشيء... ويمكن فرضها بالعمل العسفي من قبل سلطة عليا؛ وأخيراً، يمكن اكتسابها من خلال الاتصال بشيء أو شخص محرَّم»[1]. ويوضِّح الكاتب نفسه في ملحظٍ هامشي: «إن ألسنة بعض

(١) H. Webster, *Le tabou*, p. 45.

الأقوام الماليزية تتضمن الفاظاً خاصة لتبيان هذا التباين بين حالة تابو ملازمة لشيء ما أو لشخص ما، وبين حالة تابو مفروضة»[١]. وعليه، بينما يستمر الحرام الملازم، لأن المقصود ليس بشيء آخر سوى حالة مستديمة من حالات القدسي، يكون الحرام المفروض قابلاً نسبياً لفقدان طابعه المكتسب بسرعة، ويمكن للشيء المحرَّم أن يعود إلى المجال الدنيوي، المدنس. وفوق ذلك، يبدو أن الحرام المفروض يفعل فعله الجوهري في الاتجاه الحرفي للدفاع. يذكر وبستر «حالة إنسان كان قد حصل على بعض الأثمار والبطاطا الحلوة التي أخذها من مكان محرّم. وبعدما عاد إلى منزله، طلبت منه امرأةٌ بعضاً من تلك الثمار، فأعطاها ما طلبت، وعندما أكلت منها، كشف لها عن مصدرها. فأعلمته أن روح الرئيس الذي انتهك حرمة مقامه، ستقتلها. وماتت في اليوم التالي»[٢]. وهكذا، فإن الحرام الذي كان يحظر أكل تلك الثمار، لم يحظر جمعها. والحال، فإن الإنسان لم يشعر ظاهرياً بأي خوفٍ منها ولم يُبدِ أي احترام لها. ولا يكون ثمة خطر إلاّ عندما يخالف المرءُ النظام المفروض. فهذه الثمار لا تملك بذاتها أي طابع قدسي، مثلها مثل اللحم في شهر الصوم الكبير لدى المسيحيين، أو الأكل عموماً خلال رمضان. يبدو انتهاك المحرَّم مرتبطاً ارتباطاً حميماً بالامتناع عن الأكل. والممنوع هو الاحتكاك بالقدسي والاتصال به: فالمسلم لا يلمس لحم خنزير لأنه سيدنسه، كما أن بدائياً لا يجرؤ أن يضع يده على رئيسه، مخافة أن يصعقه.

نرى مما تقدّم أن هناك نوعين من الاستحرام: أحدهما ملازم للكائنات وللأغراض المقدسة (وهو ليس بشيء آخر سوى التحريم المطلق الذي يستبعد المدّنس من مجال المقدّس)، وثانيهما زَجْري، مفروض، صادر عموماً عن الأول. وفيه يمتلك العنصر التحريمي طابعاً مؤقتاً يميّزه من القدسيّ. وتُحظَرُ الأشياء ليس بسبب جوهرها أو نتيجة طقس قدسي، وإنما عَرَضاً لا أكثر، أو بأمر من مرجع أعلى. باختصار، إذا كان كل مقدَّس هو في الوقت عينه حرام، فليس كل ما هو حرام مقدساً بالضرورة.

وتالياً يكون الحرام في آن مفهوماً أعمَّ من المقدّس وأقل عمقاً منه. حتى إن مجاله قد يمتدّ إلى العالم الحقوقي؛ ومن المعروف أنَّ الخوف من التابو قد خدم مطامح الكثيرين من ذوي الغايات. وعليه، لا يجوز الخلط بينهما، مثلما يمتنع الخلط بين مصدر السلطات وبين السلطان الذي يتولاّها، وبين القانون والمشترع.

إلى هذين التمايزين المتعلّقين بمصدر التحريم ومجاله، يمكننا أن نضيف هذه الممايزة الأخرى التي تستند إلى طريقة تصرفه وتأثيره. وتالياً، فيما يكون الحرام في جوهره أمراً بعدم الفعل، يكون القدسي، المنظور إليه تحديداً من زاويته الدينية، أمراً بالفعل. أحدهما هو التحريم المطلق، هو الامتناع عن القيام ببعض الأعمال، الامتناع عن النطق ببعض الكلمات، حتى عندما

(١) *Ibid.*, p. 45, n. 1.

(٢) *Ibid.*, p. 39.

تكون المخالفة غير مقصودة، وذلك تحت طائلة العقاب الفوري؛ وثانيهما هو أيضاً الأمر القطعي، لكنّه لا يفرضُ سوى حدودٍ وقيود، ويستلزم أيضاً أعمالاً إيجابية. ناهيك بأن العقوبة التي تنجم عن الانتهاك، يجري تطبيقها بكيفيةٍ أوضح: فالسماء يمكنها أن تغفر، أن تعاقب بسرعة نسبية، أو أن تؤجل العقاب إلى حياة أخرى.

يبدو أن العرب عرفوا أيضاً التفريق المشار إليه آنفاً، بين المحرّم الملازم والحرام المفروض. يصدر الأول عن الجذر حرم الذي يعبِّر عن المقدّس، والذي سنعود إليه لاحقاً. ولكن فلنلاحظ من الآن فصاعداً أنه يُقال على الطاهر، القدسي، (جامع مقدس، حرام) وعلى المطهَّر (كما في القرآن السورة ٥/ ٩٦) وعلى الرجس (السورة ٢/ ١٧٣). وما ينجم عنه من محرّمات، يرتدي رداءً دينياً واضحاً: فهي تطال مواسم القطاف والقطعان، مثل الجمال، الذكور والإناث، الشديدة الخصوبة (القرآن ٦/ ١٣٥ وما بعدها). ويكون للتحريم طابع مطلق إلى حدٍ ما؛ فهو يُطبَّق على الرجال والنساء معاً، أو على النساء فقط (٦/ ١٣٩). والمنتوجات الموسومة بالتحريم، لها بذاتها طابع قدسي، خالص أو غير خالص، بحيث لا يبدو أن في الإمكان الخلط بين مختلف التحريمات المعبَّر عنها بالجذر حرم، وتشبيهها بمنظومة الحرام المفروض. فهذا قد ينشأ من استعمال لفظ حِجر، الذي يُقال على الكائنات والأشياء، كما يشير القرآن إلى ذلك: ﴿وقالوا هذه أنعامٌ وحَرْثٌ حِجْرٌ لا يَطعَمُها إلاّ من نشاء...﴾ [٦/ ١٣٨]. نرى أن التحريم لا يبدو مُتّسماً بأية سمة مطلقة لأنه غير مرتبط بمشيئة أولئك الذين فرضوه. هناك، أخيراً، حرام تحكّمي آخر، هو الحمى، الذي سنتناوله في الفصل السابع.

***

لئن كان القدسيُّ هو غير الحرام بالضبط، فلا يبدو أن في الإمكان التمكن أكثر من حصره في العنصر الديني وحده. فهذا، بلا ريب، هو وجهه الأسمى والمتعالي، المفارق؛ لكنّه ليس وجهه الأوحد. فكما لاحظ بحق لينهردت Leenhardt، يحيط به القدسي دون أن يستنفده. ذلك أن مجال هذا الأخير يشمل في آن الطاهر والرجس، فيما يقوم الدينُ على محور الطهارة أو القداسة.

منذ أمد بعيد جرى لفت الانتباه إلى التباس القدسي وازدواجه القيمي. مثاله أن ر. سميث الذي كان يقول بوجود فرقٍ ما بين المقدّس والمدنّس، أنما كان يعتقد، مع ذلك، بماهيتهما الأوليّة. ربما يمكن الدفاع عن وجهة النظر هذه، لو جرى النظر إلى القدسي من زاويته السلبية، زاوية التحريم. والحقيقة، يبدو من الصعب التفريق الواضح تماماً بين التجليات البّرانية للمقدس والمدنس، للخالص وغير الخالص. كتب سمند Semend: «إن المعنى الأقدم للطهارة ينجم عن قرابتها الأولية مع الرّجس. فعندما كان المرء يتجّنب شيئاً ما، لم يكن يعلم تماماً إنْ كان ينبغي عليه أن يعتبره طاهراً أو مدنساً»[1]. إن هذه الأطروحة للعالم البريطاني، التي استرجعها أكثر من عالِم

(١) ورد عند: Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 141.

اثنولوجي، ما برحت تجد، بكل أسف، مدافعين عنها. كتب وبستر: «لا يفرّق الفكر البدائي تفريقاً واضحاً بين ما هو مقدّس (= طاهر، مطهِّر) وما هو مدّنس... فالسمة المشتركة بين الأشخاص المقدّسين والأشخاص المدّنسين هي أنهم باطنياً، صوفياً، خَطِرون»[١]. هذا القول لا يمنع الكاتب ذاته من الاعتراف لاحقاً بـ «التمانع بين الأشياء المقدسة والأشياء الملوّثة»[٢]. ولا يقلُّ ڤان در ليو من جانبه، قطعاً عن سواه: «طاهر، لا تعني الكلمة أن صاحبها كامل اخلاقياً، ولا تعني أنه محبوب أو محمود. بالعكس، يمكن أن يكون هناك تماثل وتماهٍ بين ما هو مقدّس وما هو مدّنس»[٣]. لا شك أن فكر روجيه كايوا أكثر دقةً وتمايزاً. فهو يشدّد على التباس المقدس ويلاحظ أنه «يظهر في أشكال المقدس والمدنس المتصارعة». ومع ذلك، يبدو أن هذا التصارع مظهري أكثر مما هو حقيقي، لأن قوة واحدة ووحيدة هي التي تطال الكائنات والأشياء على حدٍ سواء. «لكنّها كلما تجلّت، إنما تتجلى في اتجاه واحد، بوصفها مصدر بركات أو بوصفها بؤرة لعنات. فهي قوّة وهمية، وبذلك التباسية. وتغدو ذات معنى أو اتجاه أوحد، حين تنتقل إلى الفعل». ويذكر كايوا، استناداً إلى أطروحته، «غواية قَلْبِ المدنّسات إلى بركات، وجعل المدّنس أداةً للتطهر». «إن احتفالات التطهر التي تحرّر ذوي الفقيد، في آخر الحداد، من رجسهم، إنما تطبع أيضاً اللحظة التي يكون فيها الميت قد تحوّل من قوة شريرة ومخيفة إلى روح كريمة ومكرّمة، بعد تطهيرها والصلاة عليها. وبموازاة ذلك تنقلب بقايا الجثة إلى تراب: عندها ينقلب الرعب إلى ثقة»[٤].

للوهلة الأولى، تبدو الأمثلة المذكورة مؤكّدة لما قيل عن الماهية الأولية للمقدّس والمدّنس. ولكننا حين نمضي قدماً في التحليل، نلاحظ أن الخلط بين المفاهيم ليس سوى وهم. الحقيقة أن القذارة لا تتحول بذاتها إلى طهارة، كما يقول كايوا، بل الكائن المدنس هو الذي ينتقل، على التوالي، من أطوار الدناسة إلى أطوار القداسة. إن مثلاً مأخوذاً من العالم الإسلامي سيجعلنا نفهم هذا المسار على أفضل وجه. من المعروف أن القرآن يحرّم على أتباعه شرب الخمرة. ومن البيّن أن عصير العنب ليس هو سبب الدناسة، فهذه ناجمة عن تقلّب الأحوال: التخمير. ومن شأن أي تغيير جديد أن يحطمّها، مثل تحوّل النبيذ إلى خَلّ. وهذا بالتحديد هو المسار الذي يُلاحظ في حالة الجثة المتحولة روحاً طاهرةً. الإنسان الحي ليس من أصل مدّنس: فهو في الحالة الطبيعية دنيوي لا غير. والموت يُدْخِل تحوُّلاً يتسببُ بالرجس، الذي ينعدم بدوره من خلال لعبة تحوّلٍ جديد. والحال، عندما يكتمل التفكك، تتحرّر الجثة من حاملها الجسدي، اللحمي. وهكذا يجري تحطّم الدناسة. في المعتقدات البدائية، كما هو الحال عند العرب قبل الإسلام، تدلُّ هذه الفترة على انتقال الميت إلى مرحلة الروح أو الجَدّ. عندئذ يمكن أن تنفتح أمامه أبوابُ النعيم، بواسطة الشعائر المناسبة

(١) H. Webster, *op. cit.*, p. 245.

(٢) *Ibid*, p. 261.

(٣) Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 35.

(٤) R. Caillois, *art. cité.*, p. 7.

لفتحها. وتالياً، من الممكن أن يُصار لدى الكائن الدنيوي إلى إزالة رَجْس عَرَضي واستبداله بالطهارة. ولكنها عندما تكون ملازمة للأشياء، فإن عملية كهذه لا يمكن تصورها: إن حيواناً مدنساً يستمر في رجسه، ويبقى مع ذلك أن روجيه كايوا يسلّم، أقلّه على الصعيد الاجتماعي، بتصارع المقدّس والمدّنس، الأمر الذي يعني أنهما متمايزان.

أما جان كازينيف فهو يقلب إلى حدٍ ما المواقفَ التي دافع عنها روجيه كايوا. والحال، بينما يرى كايوا أن هناك التباساً ميتافيزيقياً وتمايزاً اجتماعياً، إذا جاز القول، أو بعبارة أخرى، يقول إن القوّة عينها هي التي تظهر بمظهر القداسة تارةً، وبمظهر الدناسة تارةً أخرى، فإن كازينيف يرى أن المقدّس والمدّنس متمايزان أنطولوجياً، إنيّاً. وهو إذ يستعير مصطلحات ر. أوتو R. Otto، يطلق صفة «Numineux» على ما يُسمى عموماً «مقدساً»، ويفرد لهذا الأخير معنى «الديني». إن مفهوم Numineux يتضمن التباساً في المفاهيم، والحال، يقول لنا كازينيف: يبدو في بادىء الأمر كأنّه مدنس، ثم يبدو كأنه قوّة سحرية، وأخيراً، كأنه مبدأ مقدس في الطقوس الدينية. ويرى كازينيف أن هذا التلبيس قد يكون مردّه إلى تناظر شكلي محض، ويقع على صعيد اجتماعي بحت[1]، لأن المقدّس (غير الديني) يتمايز بطبيعته من المدنّس. ويرى كازينيف أن الدناسة تنحصر في الاستثناء، في اللاسويّ، في الشائن الفاضح، أي في كل «ما لا يتطابق مع المألوف الرؤية»[2]. «يكون مدنساً كل ما يشارك من قريب أو من بعيد، مباشرة أو بالملامسة، في انقلاب النظام الطبيعي أو النظام الاجتماعي، إذ إن هذين النظامين متمازجان بقوّةٍ في حياة البدائي. ويكون مدنساً كل ما يمنع الجماعة من الإنعام على كل أفرادها بحياة هادئة، بلا قلق، بلا مشاكل فردية، بلا مفاجأة»[3]. وفي مستطاع الإنسان السّوي دفع هذه الدناسة ألوجودية، وتجنبها كخطر يتهدّد حياته. وبالتحديد يمكن أن تكون وظيفة الحرام حماية الإنسان من شرّ الدناسة أو الرجس. وبفضل هذه الشبكة من المحظورات، «ينعتق الوجود الإنساني من القلق، لكنّه يُحرَم من القوّة ويُترك بلا قاعدة»[4]. «لكن البدائي يرى أيضاً، في ما يتجنّبه على هذا النحو، عنصر قوّة»[5]. إن الساحر يعاني الخطر، ويتخلى عن شرطه البشري، ويتقبل القلق، ويستنفد قوّته في الاتصال بالرموز الخفية Numineux.

على غرار المدنّس، يكونُ الديني معزولاً أيضاً عن الشرط البشري الطبيعي. إلاّ أن كازينيف يرى أننا قد نخطىء إذا حدَّدناه بجانبه السلبي، بهذا التعارض مع الدنيوي، مثلما فعل دوركيم. بكلام آخر، إن الاتصال بين هذين المجالين لا يمكن تصوّره، إلاّ مقابل التدنيس. كتب: إن

---

(١) يرى كازينيف (*Les rites et la condition humaine*, p. 51) أن البدائيين لا يفرّقون دوماً بين المدنس والمقدس (= الديني).

(٢) *Ibid*, p. 38.

(٣) *Ibid*, p. 48.

(٤) *Ibid*, p. 263.

(٥) *Ibid*, p. 244.

القدسي (= الديني) يجب أن يكون، بالطبيعة وبالعَرَض، متمايزاً حقاً من الدنيوي، لكنّه يدعوه في الآن عينه إلى التقدّس». وتالياً يمكنه أن يكون ذا طبيعة توليفيّة، أي أنّه في آنٍ معزول عن الدنيوي ومتطابق مع الشرط البشري. ولربما تمايز أيضاً من الدناسة «التي لا تقوم بتوليف، بل على العكس، تقوم على «نمط الكل أو لا شيء»، فتبقى متعارضة مع القوّة السحرية»[١].

ما كان من واجبنا الانشغال بهذه الأطروحة، التي دافع عنها صاحبها بمهارة، لو لم يكن قد أخذ موادها من الاثنوغرافيا وتاريخ الأديان. المؤسف أن تأويلاته لا تبدو متطابقة دائماً مع تفسيرات الاثنولوجيين، فهي تجعلنا نلمس لمس اليد مخاطر فنومنولوجيا تريد أن تكون وجودية. عندما نقف في جانب الواقع، وندّعي تجاوزه، غالباً ما ينتهي الأمر بنا إلى الوقوع في الذاتي. ومثال ذلك أن كازينيف رأى أن الرجس يرجع إلى الشائن، الفاضح، إلى كل ما يخرج عن نطاق المألوف. ولكي يميّز المدنس من المقدس، وهو الاستثناء، الخارق أيضاً، يحصره في مجال الحرام. ولا يبدو أنه مخطىء تماماً في جعل الدناسة فوضى (الأحرى القول إنها سبب للفوضى). لكن الشاذّ يمكنه أيضاً أن يكون من نِعَم السماء في نظر البدائي، وكذلك في نظر الإنسان الحديث. ففي الجزيرة العربية، يُعد المطر الصيفي أمراً خارقاً إطلاقاً؛ وهو مع ذلك يُعتبر غيثاً، «عوناً» من السماء. في مستطاع كازينيف القول إن الأمر يتعلق هنا بشيء مأمول، وإنه بذلك يندرج في مندرجات القدسي. وهذا القول يحتاج إلى تدقيق: فالمطر الشديد يمكنه التسبب بأضرار فادحة. والحال، فهل يكون خالصاً بنظر البعض، ضاراً بنظر البعض الآخر، وفقاً للشرط البشري؟ لا يمكننا الامتناع عن التفكير بمدى ريبيّة المعيار الوجودي. ومن جهة ثانية، يقود تصوره للطهارة إلى تعميمات متسرّعة، بحيث إنه يُدْخِل في مجال المدنّس أشياء تعدّ غالباً مُطهِّرة. يمكن للزعيم أن يكون حراماً[٢]، وتالياً يمكنه أن يكون مدنّساً. مع ذلك يخبرنا وبستر أن المحظورات المحيطة به تعود إلى قداسته وطهارته[٣]. زدْ على ذلك أن الجديد في نظر كازينيف هو مدنّس أيضاً[٤]، لأنه يسبب القلق. ويصحّ ذلك على مراسم الانتقال إلى الزواج بنحو خاص. والحقيقة أن الجديد يمكنه أن يكون خطراً، دون أن يكون مع ذلك سبباً للتدنيس. فالتطهر الذي يسبق الزواج لا يعني إطلاقاً أن هذا الحدث مدنس بحد ذاته، كما يقول كازينيف. بكلام آخر نقول: ليس الوضع الجديد هو سبب الدناسة. إذ إن هدف التطهر قد يكون تصفية شوائب الماضي، وتحضير الرجل لمواجهة ليلة الزفاف على أفضل وجه. وكان كازينيف قد لاحظ ذلك بقوّة فقال: «عندما يجابه البدائي مخاطر، عندما يكون الوقتُ عصيباً، يريد على الإطلاق أن يكون طاهراً»[٥]. في الواقع، الدناسةُ تلي النكاح وتنجم عن العلاقات الجنسية

(١) *Ibid*, p. 260.

(٢) *Ibid*, p. 81.

(٣) H. Webster, *Le tabou*, op. cit., p. 247.

(٤) J. Cazeneuve, *op. cit.*, p. 125.

(٥) *Ibid*, p. 105.

أكثر مما تنجم عن الديـن (الإسلام بنحوٍ خاص)، وخلافاً لأقوال كازينيف[١]، يعتبرها البدائي سبباً للدنس، حتى عندما تكون حلالاً ولا تخالف أية قاعدة.

ما يدهشنا لدى هذا الكاتب هو أنه يرى الدناسة فقط في شكلها الوجودي، على ما يبدو. وهو مع ذلك يشدّد على أن «البدائي يتصوّر الرجس كأنه شيء حقيقي، كأنه كائن ماديّ»[٢]. لكن الأمر يتعلق، في نظره، بتجليات الرجس، الذي يعد قوّةً تخبطُ خبطاً عشوائياً وتتجسد، لدى المخالفين، في صورة مَرَض وموت أو خسارة أملاك. مع ذلك، لدى البدائيين، وكذلك لدى الشعوب الساميّة، مدنسات حقيقية وجسمانية ليس سببها على الإطلاق انتهاك محرّم، وليس فيها أي شيء غير طبيعي وغير عادي. في الإسلام بنحوٍ خاص، يُعد دم الحيض والبولُ وسواهما من المواد التي تلي نشاطات الجسد الفيزيولوجية، من المدنسات، وتشكل أسباباً مانعة لأداء الصلاة.

من فضائل كازينيف التي لا شك فيها أنه نوّه بعدم حَصْرية الطاهر والمدنّس. إلاّ أن تصوّره الوجودي للقدسي الخفي جعله يغضُّ النظر عن الواقع العيني. وهذا الواقع عندما يدحض النظرية، لا يعود ثمة مجال للتساؤل المطوّل عن الجهة التي في الضلال.

وعندنا أن محاولة برودي Brody أكثر أهمية، فهو يثير المسألة على صعيد التطور الديني. ويرى مع ج. هيرش J. Hirsh أن تصوراتنا عن المقدس والمدنس تتحرّك جوهرياً في فضاءٍ انفعالي. ولكن، بينما يرى هذا الأخير، على منوال ر. سميث، أن مخافة القدسي وكراهة اللاقدسي تصدران من مصدر واحد، أي من طابعهما المحرَّم، يرى برودي استحالة الفكرة القائلة بأن الطهارة قد تمكّنت من التطور انطلاقاً من فكرة الدناسة. إن الإحساس بالخوف، الناشيء من ردة فعل في مواجهة الرجس، ربما يكون مستقلاً بكامله عن الاعتقاد بالكائنات الخارقة؛ فيما فكرة الخوف، كما يرى، نشأت من مواجهة القداسة، ولا يمكن تصورها إلاّ بالترابط مع الاعتقاد بالله، الاعتقاد الذي يمكنه من وجه آخر أن يكون في الحالة الجَنينيّة. وعليه، ربما تكون فكرة القداسة متأخرة ومعاصرة للتوحيد[٣]. وقد لا نحتاج إلى التشديد على أن المقصود هنا قداسةٌ محورُها فكرة الروح المحض، وهي عملياً فكرة متأخرة. ولكن هناك فكرة أخرى، أقدم منها، ربما كانت تدلُّ على الكمال الجسدي ولا تبدو بالضرورة متعلقةً بالوحدانية الإلهية. ومع ذلك من المناسب أن نضيف أن القداسة، المفهومة على هذا النحو، تستبعد كل خلط بينها وبين الدناسة أوالرجس.

---

(١) *Ibid*, pp. 89 Sq. يخبرنا دورم: «العلاقات الجنسية [لدى العبرانيين] تؤدي إلى دناسة: عندما يكون هناك فرز متبادل بين امرأة ورجل يضاجعها، عليهما الاغتسال بالماء، ويبقيان مدنسين، على جنابة حتى المساء. إن فرز المني هو عند الذكر أصل العدوى. ولا بد من غسل الجسد كله، وتستمر الدناسة حتى المساء». (Dhorme, *La religion des hébreux nomades*, p. 299)

(٢) J. Cazeneuve, *op. cit.*, p. 112.

(٣) A. A. Brody, *on the Ideas of «Unclean» and «Holy»*, Stokholm, Ethnos, 1952, pp. 33 Sqq.

فلنتفحصْ عن كثب هذه الحالة الدقيقة. من المعروف أنَّ أدلة فيلولوجية جرى تقديمها استناداً إلى أطروحة ر. سميث. وبوجه خاص الجذر قدش الذي يعني الساطع، الطاهر، والذي يدلّ في البابلية على العاهرات المقدسات. ولكن يبدو أن المقصود بذلك فهمٌ خاص جداً للقداسة، لا يدلّ على الكمال النفسي، بل على الكمال الجسماني: إن لفظ **قديشتو**، وهو موضع سجال وجدال، كان يُقال في الأصل على النساء اللواتي لا عيب فيهنّ، مثلما يشترط الدين بالنسبة إلى كل القرابين المقدمة للآلهة. كتب دورم: «إن العلاقة التي لاحظناها بين الطهارة والصحة، في مقابل العلاقة القائمة بين الرجس والمرض، إنما نجدها في استعمال كلمة **قديشتو**، في البابلية والآشورية، للدلّ على «الدعارة المقدسة». وإن تداعي الأفكار ذاته نجده في أساس استعمال **قادش** (قـديـس)، و**قادشة** (قدّيسة) بالعبرية، للدلّ على Hiérodule المقدس المذكر أو المؤنث[1]».

إن النظر في مختلف هذه المواقف المتخذة من القدسي، تبيّن أن نظرية ر. سميث، المقبولة بحماس بادىء الأمر، صارت اليوم موضع انتقادات عدّة. فقد استنكرها لاغرانج، ثم رفضها دورم بلا تحفظ: «إن نظرية شاعت منذ ر. سميث، استسهلت الخلط بين القداسة والدناسة بسبب سمات مشتركة بين هذا المفهوم وذاك... لكن النصوص التي أوردناها لا تخلط أبداً بين المدنس والمقدس»[2]. يبدو أن تلاميذ سميث كانوا قد ترددوا في السير على خطاه في هذا السبيل، لو أنهم درسوا ديناً واحداً في العمق، بدلاً من استعارة مواد من مجالات شتى. في كل حال، كما سنرى ذلك عمّا قريب، مهما توغلنا بعيداً في التاريخ العربي، سنلاحظ لدى العرب، وكذلك لدى العبرانيين البدو، «التمييزات بين المقدّس والمدّنس، الطاهر والرجس، الحلال والحرام»[3].

* * *

إن كان لا بد من خلاصةٍ بعد هذه المقاربة السريعة، فهي أنَّ كل موقف يتّخذ من طبيعة القدسي، يبدو سابقاً لأوانه.

صحيح أن المقارنة والتعميم ضروريان؛ لكنهما يشكّلان مآلاً لا بد أن يكون مسبوقاً بعدّة مبحثات (مونوغرافيات). فبدلاً من التسرّع في صياغة فرضية جديدة، قد يكون من الأولى والأجدى أن نرى كيف يتصور العربُ والمسلمون هذه القوّة وما هي مؤثراتها ونتائجها.

إن علاقات المسلم بالعالم الخارجي يسودها التفريق الذي يقيمه بين ما هو حرام، محرَّم، محظور، ممنوع، وما هو **حلال**، مباح مسموح، غير محرَّم، والقول إن فلاناً يخلط بين **الحرام والحلال**، يعني اتهامه بجهل كل أمور الدين.

(١) Dhorme, *La Religion des hebreux nomades*, op. cit., p. 309.

(٢) *Ibid*, p. 308.

(٣) *Ibid.*, p. 311.

تحديداً ماذا تعني كلمة حرام وهل يحق لنا أن نجعل من هذا اللفظ معادلاً للقدسي، للمقدس أو للديني؟ لتجنب كل تأويل متطرف، فلنسأل القرآن أولاً. إن جذر حرم يستعمل فيه كثيراً، نحو ٨٠ مرة: تارة بوصفه الفعلي (حرَّمَ ومشتقاته) وتارة بوصفه الاسمي (حَرم، حُرُمات) وكصفة (حُرُم، حرام). بنحوٍ عام، المعنى الذي ينبغي الأخذ به هو معنى الشيء المحرَّم، الممنوع، المحظور، وهو بذلك يتعارض على نحو شبه دائم مع جذر حلَّ الذي يدور حول محور المسموح به والمباح. يطبّقه القرآن على ثلاثة أصناف من الكائنات والأشياء. في الصنف الأول، تكون الكائنات والأشياء مدنّسة بنحو خاص. ومثاله أن الله يُحرِّم لحم الحيوان الميت والدم ولحم الخنزير. (القرآن، ٢/ ١٧٣) والخمرة (٥/ ٩٠)... وبالعكس، تكون الكائنات والأشياء في الصنف الثاني دنيوية، عادية، لكنها تغدو محرَّمة على «المؤمنين» في بعض الظروف: تحرَّم عليهم أمهاتهم، بناتهم، أخواتهم (٤/ ٢٣)، وكذلك الأضاحي التي أُهّل بها لغير الله (٥/ ٣). وأخيراً، يتضمن الصنف الثالث كائناتٍ وأشياء، سنعود قريباً إلى تناول طبيعتها، لأن التحريم المتعلق بها هو من نوع خاص. الحقيقة أن هذا التحريم مُطابق في الحالتين الأولى والثانية: فباستثناء الضرورة القاهرة (٦/ ١١٩) لا يمكن أكل لحم الخنزير وشرب الدم أو الخمر. وفي الحالة الأخيرة يمكن ويجب رفع الحظر دورياً، في خلال بعض الاحتفالات. وعليه، فإن محراب مكة ومسجدها الحرام، محظوران على المدنسين ومعزولان عن بقية العالم، لكنه عزل موقت، لأن كل مسلم مدعو لدخولهما، بعد تلبية بعض الشروط. إن سبب هذا الفصل أو العزل غامض قليلاً. هناك آية قرآنية تدلنا على السبيل الواضح: ﴿إنما أُمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها﴾؛ ويضيف ﴿وله كل شيء...﴾ [٢٧/ ٩١]. إن فكرة إنتماءٍ حصْري إلى الألوهة، هي التي تبدو مميّزة للصنف الثالث من الحرام. فالكائنات والأشياء تكون مفصولة عن الدنس، لأنها تنتمي إلى الله. هنا الحرام يكون مرادفاً للمقدس، للمكرَّس. ومما لا ريب فيه أنْ في الإمكان الاعتراض بالقول إن الله في الإسلام هو ربّ العالمين المطلق؛ فكل شيء رهن بإرادته وقدرته. إلاّ أن هذا المُلك بلا منازع لا ينتزع من الإنسان إمكان الاستمتاع بخيرات هذه الدنيا. زدْ على ذلك أن هذا المُلك للعالم لا يقترن بفكرة إسقاط أو إضفاء، بل يقترن بفكرة حضور إلهي، مختلف عن الوجود الملازم؛ أو بالأحرى، يقترن بتكريس يتجسّد بفكرة انتماءٍ ما إلى الألوهة. عمليّاً، الحاجّ، حين يدخل في المحراب المكّي، إنما يتكرس كليّاً لله، بحيث إنه لا يُسمح له، إلاّ بكفّارةٍ، أن يفك حرماته قبل فراغ عملية الانتهاء من الدورة القدسية والعودة إلى الحياة الدنيوية. كما أن الضحية هي لله وحدَه، الذي يمنحها للفقراء. وللأسباب عينها، تكون الطهارة الشرعية واجبةً على الذي يؤدي صلاته الشرعية؛ فلا بد من إتمامها بـ إحرام عندما يتعلق الأمر بأداء فريضة الحج[١]. وخلافاً لكائنات وأشياء الصنف الأول، تكون هنا الأشياء والكائنات طاهرة جوهرياً. لكن هذه الطهارة على درجات: فهي تارةً مكتسبة وموقتة إلى حدٍ ما، وتارةً لازمة، وتالياً نهائية، كما هو الحال في القداسة التي سنتناولها لاحقاً.

(١) J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, op. cit., p. 66.

من البيِّن جداً أن الرجس مُستبعد من مجال القداسة (**القرآن**، ٩/ ٢٨). ففي **القرآن** يجري غالباً وضع الطاهر، الخالص، في مواجهة المدنَّس: ﴿... إنما يريد الله ليذهبَ عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً﴾ [٣٣/ ٣٣]. ينتسب **الطاهر** إلى السماء ويُداني القداسة (٨٠/ ١٤؛ ٥٦/ ٧٤؛ ٧٦/ ٢١؛ إلخ.)؛ ويكون **الرجس**، **النجس**، على صلةٍ بالشيطان (٥/ ٩٠). وهذا التعارض يشمل الأغذية، إلى حدٍ ما. ﴿... ويُحل لهم الطيّبات ويُحرِّم عليهم الخبائث﴾ [٧/ ١٥٧]. قد يستغوينا القولُ، مع ڤلهوزن Welhausen إن المقصود هو مجرَّد تفريق، مستوحى عموماً من العُرْف، بين ما هو مرغوب وما هو مكروه. لكن استعمال جِذْرَيِ حرم وحلّ، يدل على تعارض قطعي بين صنفين من المآكل: المآكل الطاهرة الخالصة، والمآكل النجسة. ويشدّد القرآن على هذا التعارض مستعملاً الأضداد مثل **الطيبات/ الخبائث**. وعليه، **الخبيث** هو الشيء، المؤذي، الكريه؛ وفي **الحديث أن الخبيثيْن**، أي الشيئين المكروهين جداً، هما البول والغائط. والشيطان هو **الخبيث** بامتياز. في المقابل، **الطيّب** هو في جوهره ما يكون صالحاً وحلالاً، ولكنه أيضاً ما يكون خالصاً، طاهراً: «الرمل الطيّب» الذي يمكن التيمّم به عندما يمتنع الماء، هو بكل بساطة رمل طاهر. وهكذا، في نهاية المطاف، يرجع التعارض بين **الخبيث** و **الطيّب** إلى التعارض بين النجس والطاهر.

في هذه الظروف والشروط، ماذا يحلّ بالتصورات العربية لمفهومي الطاهر والنجس؟ خلافاً لاعتقاد شديد الشيوع، ليست الطهارة بالضرورة مرادفة للنظافة، والدناسة مرادفة دوماً للقذارة. فالكحول يمكنها أن تكون طاهرة كيميائياً؛ لكنها تظلّ مع ذلك محرَّمة من الوجهة الدينية. إن حيواناً نجساً يكون كذلك في جوهره عينه: وإن كل وسائل التطييب والتطهير تعجز عن تبديل طبيعته. في المقابل، إن الحجّاج الذين يغطيهم الغبار والعرق وأحياناً القاذورات، يكونون في حالة إحرام يسمح لهم بأداءِ الشعائر الأكثر قداسة. ويكون جسمٌ نجساً، لا بسبب العناصر المادية التي تصيبه، بل لأنه أصيب بعدوى عنصر خطر، ملازم لصنفٍ من الكائنات والأشياء. وندرك بسهولة أن العنب ليس سبباً للنجاسة الخمرية، بل العنصر التخميري الذي ينضاف إلى عصيره في خلال عملية التخمير. كما أن نجاسة النّار لا تأتي من الحطب، بل من المبدأ أو العنصر الجهنمي المنتمي إلى طبيعة الشياطين عينها. إن حيواناً للذبح، مهما كان نظيفاً، يُعتبر نجساً، حراماً، عندما لا يجري ذبحه حسب تعاليم الشريعة الدينية. لكنَّه يُعد صالحاً للاستهلاك، ولو كان وسخاً ومريضاً، ما دام ذبحه قد جرى حسبما يأمر الدين.

وعليه لا يكون نجساً بالضرورة كل ما هو قذر أو مشكوك في نظافته، أو حتى ما هو مكروه، بل ما يُعتقد بأنه مشحون بقوّةٍ خطرة وشرّيرة. وهذه تكون دائمة تارةً، وعابرةً تارةً. في الحالة الأولى، يمكنها أن تكون إما ملازمة لطبيعة الكائنات والأشياء بالذات (خنزير، بول، براز، إلخ)؛ وأما طارئة، عارضة بعد تغيّر في الطبيعة (عصير العنب المتحوّل خمراً، الجثة). المقصود هنا هو جوهر الرجس بالذات الذي لا تنفع معه أية عملية تطهير. وفي الحالة الثانية، يكون الاحتكاك

بالنجاسة التي تُعدي الكائنات والأشياء (أشخاص في حالة جَنَابة جنسية، أغراض ملوّثة، إلخ)؛ وعندها تكون وسائل التطهير العادية فعّالة.

هناك سبب آخر للنجاسة، مستقل عن الرجس المادي الذي أتينا على ذكره: هو مخالفة شريعة دينية أو قاعدة أخلاقية. فالمخالفة تُحْدِث أيضاً تغيّراً في الحال، اختلالاً في نظام، يولّد شعوراً بالذنب، وقرفاً مماثلاً للقرف الذي نشعر به لدى الاحتكاك بالرجس المادي. وعندها، يُعتَبر المخالِفُ أنه غير جدير بالمشاركة في الحياة الدينية، إلاّ إذا تطهّر قبل القيام بالشعائر المناسبة. الواقع أن الفكر الديني الإسلامي لا يفرّق دوماً وبشكل حاسم بين التلوث المادي والنجاسة الأخلاقية. ذلك أن المقصود في الحالتين هو عدم الطاعة، عمداً أو بلا عمد، الذي يؤدي إلى الإخلال بالنظام الأولي. وفوق ذلك، وحتى عندما تكون الخطيئة واقعة في مستوى أخلاقي محض، يكون الشعورُ شبه مادي بهذا الخلل. فهو يتجسد عملياً ويترجم بحضور مادي داخل الجسم. والبرهان على ذلك أن بعض المتصوفين الكبار، وبالأسم الفقهاء المشاهير مثل أبي حنيفة وأبي يوسف، كانوا يملكون موهبة معرفة أخطاء الناس وخطاياهم من خلال النظر في ماءِ وضوئهم[1]. فماء الوضوء الذي يمكنه أن يظهر صافياً، هو في الحقيقة مدّنس، بسبب كل الخطايا التي حلّت فيه. ولا يتردد الشعراني في مقارنتها بمستنقع آسنٍ نفقَ فيه كلب. ويشذ عن القاعدة الأنبياء والأولياء: فهم معصومون عن الخطايا، وتالياً تحافظ مياه تطهرهم على كل طهارتها الأوليّة، وحتى إنها تحظى ببركة أصفياء الله هؤلاء. والحال، فإن انتهاك أية شريعة دينية، حتى لو تعلق الأمر بعمل غير مادي، مثل معصية الوالدين، يمكنه أن يتحوّل إلى رجس فعلي. لذا من الممكن أن يُزال بوسائل التطهير المعروفة[2]. كما تكون نتائج الرجس مادية أو معنوية: فهي تُترجم بخسائر في الأملاك، بالمرض، بالموت، بالحبس، بالطرد من الجسم الاجتماعي. وتالياً يكون الدنس متعارضاً مع الرفاه والسعادة، اللذين يرتبطان بالبركة.

أما الطهارة فمن الصعب جداً تحديدها، لأن المقصود بها مفهوم في غاية التجريد، يستحيل تجسيده مثل الدناسة أو الرجس. بالمعنى الواسع للكلمة، تدل الطهارة على انعدام كل عنصر نجس في الكائنات والأشياء. ومثال ذلك أن **الطهارة**، في المصطلح الإسلامي، ترادف التطهّر. فهي تدلّ على مجمل الشعائر التي يتخلص الإنسان بواسطتها من أوساخه التي تحول دون قيامه بواجبات الحياة الدينية. وبالمعنى عينه، يُقال عن مياه شفة، عن لحم صالح للاستهلاكِ، بأنهما **طاهران**، خالصان. إن هذه الطهارة، التي يغيب عنها كل عنصر خطر، تقودنا إلى المجال الدنيوي المباح، **الحلال** حيث لا يُحظر شيء: إنه الوجه السلبيْ للطهارة[3].

---

(١) الشعراني، الميزان، ج ١، ص ١٠١. كان أبو حنيفة، حين ينظر في ماء تطهر رجلٍ شاب، يقول له: «يا بُني، أقلع عن معصية والديك»، وكانْ يقول لآخر. في الظروف عينها «تُبْ عن الزّنا».

(٢) بالماء: وضوء كبير ووضوء صغير؛ بالرمل: تيمّم أو وضوء ناشف؛ بوضع اليدين على أضحية؛ باعتراف بالأخطاء أو الخطايا، وبدفن المعاصي. ولم يأخذ الإسلام إلاّ بالوضوء والتيمم.

(٣) Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 307.

إلاّ أن الطهارة لها وجه إيجابي، مضمون إيجابي أيضاً: فهي ليست نفي النجاسة وحسب، بل هي أيضاً نقيضتها. إنها لا تعني انعدام كل القوى الخطرة في الكائنات والأشياء، إذْ إن الطهارة بالمعنى الدقيق، تتضمن تلك القوى. لكنها، بدلاً من أن تكون ذات طبيعة شريرة، على غرار قوى النجاسة، تكون بالأحرى قوى خيّرة وحسنة النوايا تجاه الانسان الذي يحترم النظام الأولي. فهي متصلة بالعالم السماوي ومقرَّبة من الإلهي. وتكون الطهارة، في تجليها الأرفع، مرادفة للقداسة. يقول الله لموسى ﴿إني أنا ربك فأخلع نعليكَ إنك بالوادِ المقدّس طوى﴾ [القرآن، ٢٠/ ١٢].

إن هذا التصوّر الإيجابي للطهارة، بمعناها الأرفع، يبدو متأخراً، لأنه يفترض وجود سلطان إلهي رفيع، خيّر في جوهره، يجمع في ذاته كل الكمالات. والحال، لا يمكن اعتبار مختلف آلهة الجزيرة العربية قبل الإسلام كأنها ممثلة للقداسة الحقيقية. زد على ذلك أن جذر قدس قليل الاستعمال في القرآن (عشر مرّات). وربما يكون مأخوذاً عن اليهودية ـ الآرامية. مع ذلك من المناسب أن نوضّح أن الأحكام القرآنية المتعلقة بالطهارة العبادية، التي لا بد منها لإقامة الصلاة، هي أحكام متأخرة، إذ تعود فقط إلى الحقبة المدنيّة. كما يبدو أن الإسلام الناشىء يعلّق أهمية على الطهارة الأخلاقية أكثر مما يعلّق على طهارة الجسد. وعليه، وبعيداً من استعمال واحد مشبوه، فإن الطهارة المعبّر عنها بالجذر طهْر، خلال فترة طويلة من التبشير في مكة، تُعد في جوهرها طهارة روحيّة. وفي وقت متأخر فقط، سيمثل الفعل طَهَر ومشتقاته، الطهارة المادية. أما جذر زكو فهو يدل على الروح والقلب[١].

مع ذلك، وعلى الرغم من التعارض القاطع بين الطاهر والنجس، يستعمل القرآنُ جذر حرم لترجمة ما يمثل من خطر بالنسبة إلى الكائن الدنيوي. إن الحرام يستغرقهما دون أن يخلط بينهما، لأن المقصود في نظر المسلم المؤمن هو البقاء بعيداً من هذه القوى الخطرة، وعدم الاقتراب منها إلاّ بعد الشعائر والاحتياطات المألوفة. ولهذه الأسباب عينها، يكُون مجالُ القداسة مفصولاً بدوره عن باقي العالم، وتُترجم هذه العزلة بالكلمة ذاتها التي تستبعد الرجس والدنيوي. عندها يكون التعريف هو تعريف القدسي الطاهر، المحض. فيكون مقدّساً خالصاً الإلهي أو ما يحتوي نَفَساً إلهياً، وما يكون ملازماً للإلهي، متعلقاً به، أو ينتسب إليه حقاً. من هنا مفاهيم الحَرَم، المحراب، الحرمات والمحرمات، الأشخاص والأشياء المقدسة.

أخيراً، الحلال هو تحديداً المُباح، كل ما لا يشكّل خطراً على الإنسان. ولكي يتمكّن الإنسان من الاستعمال الحر لأشياء موضوعة خارج مجاله الحرام، يتعيّن عليه، كلما كانت العملية ممكنة، أن يطهّرها من العناصر الخطرة، التي تستطيع ـ فلنكرّرْ ذلك ـ أن تكون طاهرة أو نجسة. ولذلك نراه يلجأ إلى الشعائر التطهيرية المعروفة جداً والمزيلة للمحرمات. وفي هذه الحالة

(١) بيّنا في موضع آخر أن القرآن استعمل، للتعبير عن الطهارة، الجذرين المفضلين طهر و زكو: *Revue de l'histoire des religions*, oct- déc. 1959, pp. 165 Sqq.

الأخيرة، يمكن أن يتعقد المسارُ بشكل فريد، لأن المقصود لا يكون دائماً تجريد كائن أو شيء من ميزته القدسية الظرفيّة (مثل الحاج في حالة الإحرام)، بل يكون أيضاً بأن يُعاد للألوهة ما ينتسب إليها ذاتاً. عندها يمكن أن تُترجم الإباحة بتحطيم ما. هوذا أساس التضحية بالذات، الذي يقوم على تحرير العنصر الخطر وإعادته إلى القوة المقدسة، سواء بإراقةِ الدم، النفس السائلة للضحيّة (وهذه هي تزكية الأضاحي في الإسلام)[1]، وإما بالتحطيم الكامل، الشامل كما هو الحال في تضحية البواكير، وإما أخيراً، وهذا شيء متأخر، بدفع الزكاة إلى المراجع الدينية. وبدلاً من اعتبار التضحية بمثابة هبة، ربما يكون الأصح، في معظم الحالات، الكلام على عطاء حر، إعادة حرّة.

* * *

لئن بدا مستحيلاً تحديد القدسي على نحو آخر، بغير تعارضه مع المباح، الدنيوي، ولئن كنا نجهل طبيعة القوّة التي تكمن وراءه، فعلى الأقل يمكننا التأكيد أنه يتجلى في الأشكال المتعارضة للطاهر والنجس، فهما عنصراه الرئيسان. الطاهر متعلق بالسماوي والديني، والنجس متعلق بالدنيوي والسحري. فهل المقصود نمطان لقوة واحدة أم قوتان مختلفتان؟ الآن لا يمكننا التدقيق في ذلك. لكن القدسي، كائناً ما كان تجليه، يُحاط بشبكةِ محظوراتٍ، بسبب من المخاطر التي يواجهها كلُّ مَنْ يقترب منه. إن ارتكاب أية حماقة، كالاحتكاك به، يؤدي إلى كسر المحرَّم، وإطلاق طاقة يكون تفريغها مماثلاً لتفريغ تيّار كهربائي، وقد يكون صاعقاً. ليس هناك أية علامة خارجية من أصل غير اجتماعي، يمكنها تمييز المقدَّس من المدنس. فهو موضوع اعتقادات، ولا تتعرّف إليه إلاّ من خلال المواقف المتخذة تجاهه. لذا يمكن أن يكون غَرَضٌ واحدٌ حراماً في نظام ديني، وحلالاً في نظام آخر. مع ذلك، في نظر جماعة واحدة، عندما تكون القداسة ملازمة للكائنات وللأشياء، ترتدي رداء ثباتٍ ما، ترتدي نوعاً من الديمومة، فيما هي ظرفيّة وهشّة في الدنيوي المحرَّم وفي الحرام.

* * *

ما زلنا بعيدين من استنفاد مضمون القدسي. ومما لا شك فيه أنّه يتجلى جوهرياً في صورة المحرَّم والممنوع. ويجوز القول إنه في ذلك يبلغ أوجه وذروته المنذرة. لكنه، على غرار تيار كهربائي، قد يكون ضعيف التوتر. وعندها يكون استعماله من قبل الدنيوي غير مقرونٍ بخطر. وتكون التعاويذ والحجابات شبيهة ببطاريات كهربائية صغيرة يمكن وضعها في متناول الجميع. وبين الطاهر والنجس، اللذين يُعتبران مصدر خطر على الدنيوي، هناك منطقة وسيطة حيث يتجاور القدسي والحياة، فيخترقها، دون أن تكون الكائناتُ والأشياء التي يتجلى فيها، عرضة لأي فصْلٍ

(١) في هذه الفرضية، لا تكون التزكية تطهيراً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل تكون تحليلاً، إباحة بالمعنى الدارج للكلمة.

بينها. المقصود هو قدسي مُغفل، ملتبس، لا يتمركز في كمٍ كافٍ يجعله خطيراً. إن هذا التلازم خاص أيضاً بالقدسي والدنيوي على حدٍ سواء. ولوقاية الأطفال من الجن والعين الشريرة، كان يعلّق العربُ قبل الإسلام، عظمَ أرنبٍ في أعناقهم. كتب جوسّن في معرض كلامه على عرب موآب: «عندما يتعرَّض طفل لخطر الموت، تأخذ الأم أو قريبةٌ رأسَ أفعى وسبع إبر مكسورة، وسبع حبَّات شعير. . . ، وقليلاً من تراب ضريح قريب مُتوَّفى: يوضع الكل في صُرَّة صغيرة، وهذه توضع على رأس المريض لمنعه من الموت»[1]. إن فحصاً سريعاً يُبيِّن لنا أنَّ كل عناصر هذه التعويذة هي عناصر مقدسة نسبياً: فالأفعى تنتسب إلى الجن، وحبّات الشعير مشحونة بالبركة، والتراب المأخوذ من الضريح على علاقة بروح المُتوفّى، والإبر المكسورة ترمز إلى المرض الذي يجري القضاء عليه، هكذا، بسحر رمزي، وأخيراً العدد سبعة هو عدد مبارك. والحال، فإن الصرَّة تحتوي على مجموعة قوى قادرة على تحييد الأرواح الشريرة التي تسعى إلى إيذاء الطفل. ومع ذلك لا يشكل استعمال تعاويذ كهذه موضوعاً لأية احتياطات. وتالياً، ربما كان هناك عناصر تملك بذاتها أو بالعدوى مقداراً معيّناً من الطاقة المقدسة التي يمكنها أن تكون غير ضارّة بالنسبة إلى الدنيوي.

إن القداسة الشعبية والبركة تنتميان إلى هذه المنطقة الوسيطة عينها. رأينا سابقاً أنّ القداسة قريبة من الطهارة، وهي أحد قطبي القدسي. ولهذا تكون خطرة، ولا بد لكل اتصال بها أن يكون مسبوقاً بطقسٍ مناسب. ففي الجزيرة العربية قبل الإسلام، كانت في الأوثان والأصنام، في بيوت الآلهة والبيوت الحرام، في الينابيع وفي الأشجار المقدسة، وإذا تقبلنا أطروحة طوطميةٍ عربية، كانت أيضاً في بعض الحيوانات. وحسب ملاحظة البروفسور چب Gibb الحصيفة، عقلنَ الإسلامُ القدسيَّ، وجعلَ اللهَ مصدرَه الأوحد. صارت القداسة وقفاً على السماء، وبذلك غادرت الأرض. خارج الأماكن المقدسة والأشياء النازلة من السماء مباشرة (القرآن، الحجر الأسود)، لا توجد قداسة في أي مكان على وجه الأرض. لم يكن محمَّد في حياته معتبراً على الإطلاق كأنه شخص مقدس، اللهم إلاّ في حدود رسالته المباشرة: كان النبي، الرسول. لم يكن موضع عبادة ولم يكن الاقتراب منه يستلزم أي طقس شعائري. غير أن التقوى الشعبية، الحساسة بالمبدأ الأرواحي لتلقي الأشياء وقبولها القدسي، لم تستطع التسليم بأن الأرض قد خَلَتْ، هكذا، من كل قداسة. ولدى وفاة محمد، تمرَّدت على فكرة هذا الموت. إذْ لا يمكن للرسول أن يستسلم لسباتٍ أبدي وأن يتلاشى إلى الأبد: لقد كان نائماً فقط، لأن رسالته تمنحه الخلود. ولا ريب أنها سلّمت بالأمر في آخر المطاف، واستسلمت للأمر المبين. لكنها لم تستطع أن تتجنّب إلحاق الأذى الشديد بالروح وبالتعاليم الإسلامية، حين أعادت القداسة إلى الأرض. وعلى هذا النحو، تعتقد التقوى الشعبية بوجود صنفٍ من الأشخاص ينعمون بالرحمة الإلهية ومآلهم السماء، وتؤمن من جهة أخرى بأن بعض الأغراض يمكنها أن تكون وعاءً للإلهي (انظر لاحقاً، الفصل السادس: الكائنات والأغراض

---

(١) A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 332.

المقدسة). وعليه، قام الإسلام بتكييف المبدإ الأرواحي في التلقي ـ ومنه تلقي البركة[1] وهي أكثر تجلياته شيوعاً ـ مع عقيدته التوحيدية.

آن الأوان للكلام باختصار على هذا المتنزّل، المشتقّ من القدسي، هذا الدّفْق الخفي والمبارك، «هذا السر الإلهي، سر الأنبياء والأولياء في الأشياء» حسب تعريف الكاتب المصري أحمد أمين في قاموسه الاثنوغرافي[2]. حسب المصطلح الإسلامي، إنها بركة الله، أكثر مما هي هبة ممنوحة منه لبعض الأصفياء لنشر الخيرات وتوزيعها. والحقيقة، ليس سهلاً أن نجد المعادل الدقيق لهذا اللفظ، أو أن نقدم له تعريفاً وحيداً، لأنه بحكم استعماله المديد، تعرّض لتطورٍ بطيء وعميق. بحيث بات في الإمكان، على الأقل، الكلام على مفهومين أساسيين للبركة. وليس في إمكاننا أن نسترجع هنا التحاليل التي خصّصناها لهذا المفهوم. لذا، سنكتفي بالتذكير بخطوطها العريضة. البركة، في نظر الفكر ما قبل الإسلامي، وخصوصاً البدوي، هي صفة خفية ومستورة، أقلّه بتأثيراتها، تُضاف إلى الكائنات والأشياء، حاملة معها الخيرات والحسنات. فهي التي تعطي الخصب وتكاثر الولادات وتوفّر النجاح؛ إنها الوفرة في البرية، والنماء في القطيع، وروح الشفاء. يمكنها أن تزداد أو تنقص حسب الظروف أو حسب سلوك أولئك الذين تنعم عليهم بحضورها. إنها طالع فأل وخير، نعمة تخرج من البيت الذي تضربه التعاسة أو تصيبه اللعنة. سببها مجهول، لكنها تُعزى في آخر المطاف إلى هذه القوّة الخفية التي يبدو أن حياة العالم متوقفة عليها: القدسي. غير أن تبعتها تجاهه، مهما كانت مطلقة، لا تسمح بأي حال من الأحوال بالخلط بينهما. الواقع أن البركة هي غير المقدس وغير المدنس. فمجال المحظور يحاذيها دون أن يستوعبها. وهي مثله، تؤثر بما تملك من مزاياه الكبرى، خصوصاً بطريق اللمس أو الاتصال، وتمارس فعاليتها على غرار طاقة تطال الكائنات والأشياء جماعياً أو فردياً، ولأمد مديد أو عابر. لكنها بلا ضرر، خلافا للحرام، وهو المحظور تعريفاً، وكل ما لا يستطيع الكائن الدنيوي، المدنس، الاقتراب منه بلا عقاب، وأن اكتساب البركة، المنشودة والمأمولة دائماً، لا يستلزم أياً من تلك الشعائر الانتقالية، الضرورية لكل إنسان يرغب في اختراق مجال القدسي.

أما الإسلام الذي تأثر بالمجتمع الأرواحي العربي، فهو موسوم أيضاً بهذه السمة. إلاّ أن عقلنته للقدسي نجمَ عنها ردُّ كل القوى الخفية، داخل الأرض أو خارجها، إلى الله. فلا يستطيع أي

---

(١) اشتقاقاً، البركة من فعل بَـرَكَ، في الكلام حَضراً على الجمال. ولقد حاولنا في موضع آخر أن نبيّن كيف أنَّ الجذر برك الذي يعبّر عن فكرة الانحناء، قد أدى إلى مفهوم فريد للبركة *Revue de l'hist. des religions*, t. CXLVIII, N° 1, pp. 65- 88, 1958) ولنتذكر فقط أن فعل برَكَ يؤدي بالقَلْب إلى ركب الذي يدلّ على ركوب مطية، وبالمعنى القوي، يؤدي إلى ضاجع. وهكذا يغدو وضع الركوب هو وضع المضاجعة الجنسية. وعليه، ثمة علاقة بين الركبة وفكرة الإنجاب. وتكون البركة، اشتقاقاً، قوّة الأب المخصبة التي ينقلها إلى أبنائه حين يباركهم، أي حين يضعهم على ركبتيه، معترفاً عملياً بأبوته ومانحاً حمايته.

(٢) أحمد أمين، قاموس العادات، ص ٨٦.

مخلوق الادعاء ببعض الامتيازات، اللهم إلاّ الامتيازات التي منحها الله لخلقه. ولذا، فإن البركة لا تعود متحدّرةً من القدسي المجهول، وتغدو من امتيازات الله، الواحد، الأحد. ولا شك أنها تحتفظ بسماتها الرئيسة ولا تتوقف عن كونها خيّرة وحسنة. ولكنها تبدو من الآن وصاعداً على علاقة وثيقة بالقداسة، فيما كان انتشارها في الكائنات والأشياء لا يخضع، مظهرياً، لأي قانون.

إنّ الفكر الشعبي، الشديد الأثر في أكثر من متعلّم ومثقف، الوريث للميراث الإسلامي والأرواحية البدوية معاً، يتقبّل التعليم القرآني دون أن يتخلى، مع ذلك، عن الشعوذات العتيقة. والحال، فإن البركة تصدر عن مصدرين، لا يتنافران، ولكنهما يتنافسان داخل الإسلام ويتصارعان: الله والقدسي اللامتناهي. الحقيقة أن البركة يجري تصوّرها في آن كأنها رحمة الله على أصفيائه، ولكنها أيضاً، الوفرة في الكائنات والأشياء بمعزل عن كل تدخل إلهي. ونندهش حقاً من الصفة المشتركة بين المقدس والرائع التي تنزع، بسبب من تشابكهما، إلى وضع مزايا أحدهما في الآخر. إن هذا التقلّب في الأسباب يفضي إلى تقلّب مماثل في التنسيب، وحتى في الدلالة. ففي إمكان البركة الظهور مجاناً في أي مكان تُمارس فيه سلطة فوق المجتمع: الروعة، القداسة، القوّة. فهي ليست المقدس ذاته، لكنها تصدر عنه. إنها رقعة من ثوب، وهي النفوذ والامتياز، الصورة الحسنة والأثر الحسن.

***

ماذا يغدو القدسي في آخر المطاف؟ لجعل الفكرة التي تسمح التحاليل السابقة باستخلاصها فكرةً أكثر وضوحاً، تستغوينا استعارة صورٍ من العلوم الفيزيائية، ومقارنة الحرام بحقل مغناطيسي. فكما نعلم، للمغناطيس قطبان، علامات متناقضة، تتناقص بينها القوة المغناطيسية بقدر الاقتراب من المركز حيث تكون معدومة. والحال كذلك بالنسبة إلى هذه القوّة الخفيّة، القدسي. فمن جهة، يكون الطاهر قطبه الايجابي، ومن جهة ثانية، يكون المدنس قطبه السلبي. وعند هذين الطرفين، تكون القوة في ذروتها، ويكون خطراً كل اتصال بالدنيوي. إنه بامتياز مجال المحظور، الممنوع. لكن، على منوال المغناطيس الذي يمكنه إيصال قوته إلى قطعة فولاذية، يستطيع القدسي أن يعدي شيئاً دنيوياً، يغدو بدوره محرَّماً: إنه الحرام. وفي المركز، هناك حيث تكون القوة معدومة، تكون المنطقة المحايدة، مجال الدنيوي، المدنس، بين كل قطب والمنطقة المحايدة المركزية، تتناقص الكثافة وتغدو قابلة للاستعمال: هنا تحتل التعاويذ مكانتها، والأحجبة والبركة.

صفوة القول: يبدو ممكناً التفريقُ في الحرام بين مكوّنين أساسيين، لم يخلط بينهما أبداً، لا العرب ولا المسلمون، على الرغم من أن كليهما يفرضُ قيوداً: طاهر، مقدّس، و نجس، رجس. وهذا قد يكون إما ملازماً للكائنات والأشياء، دون أي إمكان للتخلص منه، وإما طارئاً، عارضاً بعد عدوى نجاسة (مادية أو معنوية) أصابت الدنيوي، وعندئذٍ يمكن تدخل الشعائر والطقوس الجارية في اللعبة. والوجه الآخر للقدسي يكون أيضاً ملازماً أو طارئاً. في الحالة الأولى، يبدو الطاهر مختلطاً بالإلهي والمقدس؛ في الثانية، يدلّ بنحو خاص على حال، حال الكائن الدنيوي غير

الملوث، المتقيّد بقيود الحياة الدينية. وكائنةً ما كانت الوجهة المعتبرة، فإن للقدسيّ جانباً ملازماً، محايثاً، يجعله متصلاً بالحياة، والقديس عينه لا يبدو نائياً عن هذا الوجـه الحميم، لأنه حاضر في العالم. صحيح أن التطور الديني تمكّن من فرض تعالي الإلهي. لكننا سنرى لاحقاً (في الفصلين الثالث والرابع) أن هذا التعالي في الإسلام لا يزال بعيداً عن الاطلاقية.

* * *

لئن سمحت التحاليل السابقة بمعرفة طبيعة القدسي المباشرة، تلك التي تفرض على الإنسان سلوكه الشعائري، فإننا لا نستطيع بعد توضيح اختلاط المشاعر التي يحرّكها في الإنسان. وبسبب ما يثير وما يوحي من خوف، توقفنا بنحوٍ خاصٍ عند الوجه المخيف لتجلياته، ففي نظر ر. أوتو الذي يطرح بنحو خاص المسألة على صعيد النفسانيات الوجدانية، يمكن أن يكون «المخيف» هو «السر الذي يجعل المرء يرتجف»[١]. فمن شأنه أن يثير الهلع والرعب، وأن يسحر النفوس ويملأها بالروعة. الحقيقة أن هذه العلامات الخارجية لا تترجم، في نظره، الطبيعة الصحيحة، الحقّة للقدسي. فهي «سيجري إبعادها وطردها بوصفها علامات غير كافية وغير وافية، منذ أن يتطهر الحكم الديني ويتّقى»[٢].

من الثابت تماماً أن هذا المجلى المرعب للقدسي، إن لم يكن هو الأعمّ، فهو الأدعى للدهشة، على الأقل. ومع ذلك هناك وجه آخر خالٍ تماماً من الرعب. فإلى جانب الخوف الشديد الذي يوحيه الجن الشرير، هناك جن خيّر، يحب الإنسان ويحميه، ذلك أن الخارق، في نظر البدوي، يبدو أليفاً، مألوفاً. وإن جذر حرم ذاته الذي يستعمل للدلّ على الحدود المُقامة بين المقدس والمدنس، يعبِّر أيضاً عن الاحترام الواجب تجاه الكهل المسّن أو الشخص المهّم (الاحترام)، وعن الاحترام الواجب تجاه الزوجة (الحُرمْة) وحميمية المنزل (الحريم). فالضيف، الكائن المقدس بامتياز في حضارة الصحراء، هو حامل بركة عادية. أما الخارق فهو ليس فقط الوثن ذا الوجه البشع، الكريه، بل هو أيضاً الاستثنائي، الفارد، أي كل ما لا تدركه الأفهام. وإن الأنثى ذات الخصوبة العظيمة، المعيار الذي لا ينضب، شيخ القبيلة صاحب الأحكام المرموقة، الشاعر الذي يلهب النفوس، الحجر الذي يجرح بلا عقاب، الشجرة التي تزدهر وتزهر هناك حيث لا يكون سوى الأسى، إن كل الكائنات والأغراض تبدو حائزةً على سلطة خارقة. والرائع، المدهش يملأ

(١) R. Otto, *Le sacré*, p. 29.

(٢) يرى ر. أوتو أننا سنتّمكن، باكتناهٍ حَدْسي، في ضوء سلوكنا النفسي تجاه الخارق، من اختراق الطبيعة العميقة للمقدس. لكنّ هذا المنهج الحدْسي، ألا يقطعنا عن الواقع؟ ومن جهة ثانية، هل سيكون بمقدوره الحؤول دون العودة العشوائية إلى عالم الاستبطان الذاتي؟ هذا الخطر حقيقي: ذلك أن أعمال ر. أوتو، على الرغم من مآثرها، تبدو مستوحاةً من تصوّر مسبق عن الإلهي. ففي التحليل الذي أجراه للإلهي، استناداً إلى الشهادة الاثنوغرافية، لم يتوّقف أساساً إلا عند الجانب الخيالي، الوهمي.

كل أرجاء الصحراء، ولكن بطريقة أقلّ غموضاً والتباساً، بمعنى أن الكائنات والأشياء التي يتمركز فيها أحياناً، لا تنطبع دوماً انطباعاً كافياً بطابعه وميسمه، إلى حدٍ تصبح فيه موضع عبادة حقيقية. إنه يحاصر الحياة، يحيط بها، وإن تلازمه يجعله أحياناً موضع ازدراء، ناهيك بأن بعض التجليات الطقوسية قد تنزع إلى تحييده، وعند الحاجة، إلى استعباده واستخدامه، أكثر مما تنزع إلى تبجيله.

والحال، لا بد أن يكون الخارق موضع إرهاب وتخويف على الدوام. زدْ على ذلك، أنه عندما يوحي الخوف، لا يُعلي الإنسان مع ذلك. الواقع أن دوركيم قد أحسن النظر عند ما قرّر أن المقدس يفرضُ في آنٍ الإكراه والرغبة، الاحترام والحب، الخوف من الحرام والتوق إلى الحياة الحميمة. ويكون خطأ، من الجهة الثانية، الاستنتاج بأن الخوف من المقدس ناجم عن وجود قوى مقدسة، لأن الخوف يمكنه أن يكون بلا سبب محدّد، هذه حالة مسافر مستوحد، في ليلة ظلماء، عبر غابة كثيفة: يمكن لحركة ما، لضجة، للاشيء، وحتى لصمتٍ عميق، أن يهزّ توازنه العصبي. إن الخوف من المجهول، من اللامحدَّد، قد يكون أشدّ فتكاً من الخوف الذي نتوقعه وننتظره. وتحديداً، هذا الرعب من مقدس خفي ومجهول هو ما كان العرب القدامى، والإسلام على خطاهم، قد أطلقوا عليه الاسم النوّعي: الجنّ.

الفصل الثاني

القدسي المجهول: الجنّ، الأبالسة، الملائكة

لئن كان الإسلامُ، على غرار العرب القدامى، يضع في قمّة القدسيّ كائناً أرفع، فهو مع ذلك لا يجهل القوى الدُّنيا، ذات الطبيعة الأرضية أو السماويّة، التي كانت تضطلع في عصر الوثنية العربية بدور فاعل في أمور الدنيا. وتالياً يمكننا تناول دراسة العالم الخفيّ سواء باتباع الترتيب المنطقي أو الترتيب التأريخي أو التطوّري. فالتوحيد الإسلامي الذي يستبعد، تعريفاً، كل إله آخر سوى الله، يستلزم أن نبدأ بالإله الخلاّق. لكن الفكرة التي كوّنها الإسلامُ عنه يمكن تنويرها وتوضيحها ببنيته التحتية البدوية. لذا رأينا أن الأجدى لفهم الموضوع هو اتّباع التطوّر التاريخي.

إن التحليلات السابقة وضعتنا أمام قوّة خفية نجهل طبيعتها. وإن كل ما يمكننا توكيده بيقين، حسب سلوك الإنسان، هو أن هذه القوة تثير تساؤلاته ومخاوفه، رغباته وآماله. ففي إمكانها الكمون في الأشياء التي تحرّكها، وبذلك تجعلها مخيفة، كما يمكنها الكمونُ في الكائنات التي تمنحها المزيد من القوّة والسلطان. إنها قوة بلا اسم خاص، يمكن انتشارها في العالم والتباسها مع كل ما يثير الدهشة ويخرج عن المألوف. وبكيفية عامة، قد يكون ضعيفاً توتُّر تجليها وظهورها في الطور الأول من الحياة الدينية؛ ولكنها مع ذلك يمكنها جعل الأغراض خطرة. عندئذٍ يطردها الإنسانُ من عالمه اليومي، عالم السكينة، والرتابة، ليحبسها في عالم القلق والإعجاز الخارق. إن هذا الإسقاط خارج العالم الدنيوي لا يتضمن بالضرورة فكرة تبعيةٍ ما؛ وهو لا يطردها، كما ذهب إلى ذلك ڤان در ليو، على ما يبدو، نظراً لأن فكرة نجاح أي مشروع ـ مثل القنص والصيد أو الحرب ـ لا يكون مضموناً إلاّ عندما يحظى بقوة خاصة Mana مؤاتية، ولأن حياة الإنسان متوقفة عليها إلى حدٍ بعيد[1]. مع ذلك قد يكون ڤان در ليو محقاً، إنْ كان يسعى من وراء ذلك إلى استبعاد الشعور بالانقياد للمقدس، وهو شيء سيشكّل من الآن فصاعداً محطة على طريق الانقياد لقوةٍ إلهية. وعندها قد نكون بالأحرى في طور العجيب، البديع اللامتمايز، القادر على إثارة شعور

(١) G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 10. «ينبغي استبدال الفكرة الرائجة عن تبعية مطلقة، بشعور عام بالبعد والمسافة».

بالروعة وبالرعب لدى الإنسان، لكن انتشاره ومجهوليته لن يكونا أبداً مشجعين لنهوض طقس منتظم. لا شك أن التقسيم إلى مقدس ومدنس يبدو قديماً قِدَمَ الحياة في المجتمع. مع ذلك، لا بد من الجانب التحريمي للخارق ومن اعتباره ديناً حقيقياً، على الرغم مما يثير من شعور ديني غامض: المدنس محرَّم، ولكنه لا يُعْبَد بصفته هذه؛ أما الطهارة فإن لاماديتها تجعلها بالغة الغموض إلى حد أن من الممكن اعتبارها بمثابة انعدام الدناسة، سواء كصفة من صفات الأجسام الحيّة المطهَّرة من العيوب، وإما أخيراً كقوة خطيرة قد تكون مؤاتية للإنسان، بمعنى أنها لا ترمي صراحة إلى ضياعه وخسرانه. في هذا الطور البدائي من الحياة الدينية، يبدو أن المقدس، في جوهره وفي تجلياته، مشابه للبركة، وهذه وجه مخفّف وخيِّر من وجوهه. ولئن كانت التجربة قد علّمت البدوي أن يتعرّف إلى العجيب المُريب في بعض الظواهر التي تتعدّى إدراكه العقلي، فإنه مع ذلك لم يحوّلها إلى آلهة. ذلك أنه كان يرى خلفها، ومن خلالها، أن القوّة الخفيّة كانت تعمل، فتنضاف إلى الأشياء، تحرّكها وتجعلها مخيفة أحياناً. إنه يخافها بلا ريب، لكنه ربما كان مشغولاً، على الأخص، بكيفية تحييدها وبطريقة استغلالها واستثمارها. حتى في المظهر العبادي الذي كان يؤديه لسلفه، لا يمكننا أن نجد عملاً عبادياً حقيقياً. ربما كان المقصود، بالأولى، تبجيلاً كبيراً شوّهته ومسخته الأجيال التالية. عملياً، لا شيء أكثر تمانعاً مع العقلية البدوية من تأليه كائن بشري. ففي نظرها، لم يكن السلف إلهاً ولا ابن اله، بل كان إنساناً أثبت في حياته أنه ذو مواصفات رفيعة (جسدياً وأخلاقياً)، مما يدل على حلول القدسي فيه. غير أن الموت هوّل وصعّد درجة الاحترام الذي كان يكنّه له المجتمع: الصورة البطريركية الجديرة بزعيم بدوي[1]. كذلك، في عملية العبادة المخصّصة لحجر، لنبع أو لشجرة، لا يبدو الخلط كلياً على الدوام بين القوة المقدسة وسكناها، هذا إذا كانت قد سكنته يوماً. فالبدوي لم يكن يضحي في سبيل الحجر ذاته قبل الإسلام: بل كان الدم المراق على يديه يستهدف الجنيّة التي كانت تسكن الصنم. حتى في أيامنا، يعتقد عرب صحراء

---

(١) على الرغم من انتقادات هنينغر (R. P. Henninger: *La religion bédouine préislamique*, p. 13) سنواصل وضع عبادة السلف في المرتبة نفسها التي يحتلها القدسي الغامض واللاشخصي. والحال، فمن المبالغة الكلام على عبادة حقيقية للأجداد عند البدو. **أولاً**، لأن هذه العلامة التكريمية لا تطال كل الخَلَف بلا تمييز: لئن كان كل الأجداد موضع احترام، فإن قليلاً منهم يرقى إلى مرتبة قدسية. بكلام آخر، يمكن الكلام على عبادة الجَدّ وليس الأجداد. ثانياً، لأن كلمة عبادة تبدو، في السياق، غير مناسبة، لأنها تتضمن موقفاً يتعدى التبجيل ويفترض بعض أعمال العبادة المخصصة للمتوفّى الذي صار روحاً مميَّزاً. والحال، حسب شهادة القرآن (٨٣/ ١٣ و ٢٣/ ٨٥) كان العرب القدامى يشكوّن بالآخرة. فالخلود مخصص لأولئك الذين امتازوا بأعمال خارقة، وبالأخص للأبطال الحضاريين. أخيراً، لأن لامبالاة البدوي تجاه الأشياء الدينية، تبدو حاصرةً للتجليات الدينية العبادية في أبسط تعابيرها. فالطقس الذي يقيمه البدوي لعبادة جدّه ينحصر في كونه مجرَّد شهادة تكريمية في المناسبات الاحتفالية، لكي يستجلب منه الفوائد، ويحضه على وضع قوته، بركته الكبرى، في خدمة خَلَفه. لكنّ صورته غامضة وتبدو ملتبسة مع مُثُل الوعي الجماعي. صحيح أن جدّاً قد يكون موضع عبادة، إلاّ أن هذه الظاهرة تظهر أساساً لدى المتمدنين وشبه المتمدنين.

النقب بأن دم الضحايا تشربه الملائكة[١]، وهذه طريقة أخرى للتعبير عن القوى الخفية للمقدّس. ناهيك بأنَّ جنّية هي التي كانت تتلقى قرابين المؤمنين، للحصول على فوائد نبع عجيب.

سنتوصل شيئاً فشيئاً ليس إلى خلط كلي بين الحاوي والمحتوى - والمفارقة هي أن هذا الأمر يُلاحَظ بنحو خاص في الأديان المتطورة -، بل إلى نوع من تخصص القدسي. إذ كان القدسي ينسحب تدريجياً من العالم المدنس، وكان يُجري اختياراً للكائنات والأغراض، ويتمركز فيها بقوة شديدة كلما كان عددها محصوراً. وهو فوق ذلك، يزداد قوّةً وتوتراً بقدر ما ينتشر؛ وبهذه الطريقة يشق الطريق أمام الطقوس المنظّمة. لكن التباين يكون ظاهرة متأخرة في المجال الديني، وكذلك في المجال الحقيقي للحياة الاجتماعية. فبين الطاقة المجهولة وفكرة إله معروف، له أسماء حسنى، تقوم تجليات شتى للقدسي، ملتبسة إلى هذا الحد أو ذاك. ومثال ذلك أنّ مفهوم الجن يبدو معبّراً، أولاً، عن نوع من السديم الذي يراود العالم، عن مجموعة قوى بلا اسم، تهاجم الإنسان وتنازعه الأرض. وموقف الإنسان من هذه القوى، يقوم على الحيطة والتعوّذ منها. لكنه سرعان ما تعلّم معرفتها بنحو أفضل، لأن خلاصه متوقف على هذه المعرفة. فصنّفها في أصناف، وقسّمها إلى قوى معادية وصديقة، ثم إلى أبالسة وملائكة حسب انتمائها إلى العالم السفلي والعالم العلوي، وفي النهاية اتخذ بعضها آلهةً. ومع ذلك يبدو هذا العالم الخفيّ صادراً عن مصدر واحد، سيزداد تدريجياً، تبايناً وتخصصاً.

اشتقاقاً، الجن اسم جمع، يُشار به إلى مجموعة قوى بلا شخصية فاردة، وهو مشتق من الجذر العربي جن، ويبدو مستقلاً تماماً عن كلمة Genius اللاتينية وعن الآرامية أيضاً[٢].

---

(١) معلومة جمعها الكاتب في خلال استطلاع أجراه، عام ١٩٦٢، لدى بدو بير السبع.

(٢) مع ذلك فلنلاحظ أن هذا الاشتقاق لا يحظى بالإجماع. يذهب د.ب. ماكدونالد [وهـ. ماسي Massé] إلى أنه يثير عقبات كبرى، وليس من المستبعد إطلاقاً إمكان تفسير بالاستعارة من اللاتينية (genius) (*E. I.*, t. I, p. 1076; *Ibid.*, n. é., t. II p. 560). غير أن ونسينك A. J. Wensinck رفض هذه العلاقة بين اللفظين (*The Etymology of the Arabic Djinn*, p. 506) ويخبرنا المؤلف أنّه يرفضها، كما يؤكد ذلك نولدكه Nöldeke (*Supplementary Notes*, p. 514 a). ففي نظره، كما في نظر فلهوزن، الكلمة من أصل عربي (*Etymology*) p. 507)؛ ويرى البرايت W. F. Albright مستنداً إلى بعض ملاحظات نولدكه وليدزبارسكي Lidzbarski، أن الكلمة قد لا تكون عربية ولا حبشيّة، بل مشتقة من الآرامية (genê) «Islam and the Religion of the Ancient Orient», *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 60 (1940), pp. 292 Sq. يحاذر هنينغر J. Henninger اتخاذ موقف صريح من هذه المسألة؛ وهو مع ذلك يرى أن «من الواجب أن يؤخذ هذا الاحتمال بعين الاعتبار» [احتمال الأخذ عن الآرامية]. (*La Religion bédouine préislamique*, p. 135).

ويرى شلومبرغر، متوافقاً في ذلك مع ستاركي «أن كلمة جنيء ليست سوى كلمة جنّ العربية بعد انتقالها إلى التدمرية (*La Palmyrène du Nord- Ouest*, p. 135). فلنضف إلى تدعيم الأصل العربي لهذا اللفظ، أن استعارةً لا تُسوّغ ولا تبدو محتملة إلا عندما تكون الكلمة المماثلة مفقودة في اللغة التي تستعير. والحال، فإن الجذر العربي جن يُعبّر بدقة عن الفكرة التي نكوّنها عن الجنة، طالما أنه يُقال على ما يكون خفياً، لا تطاله

سبق أن لاحظ ونسينك أن الشعر العربي القديم استعمل فعل جَنَّ فقط في شكله المتعدي: وهو يعني غطى، غلّف[1]. كما أن هذا المعنى هو الملحوظ في الاستعمال الوحيد الذي تداوله القرآن: ﴿فلما جَنَّه الليلُ﴾ [٦/ ٧٦]، بمعنى أدركه الليل وغطّاه. أما الأسماءُ المشتقة من هذا الجذر المعبِّر عن فكرة الخفي، الذي لا تدركه الأبصارُ، فهي: الجنين، لأنه متخفٍ في أحشاء أمه؛ وللسبب ذاته، القلب، المسمى أيضاً جَنان؛ و المجنَّة، أي المكان الذي يسكنه الجنّ والشياطين؛ وبالتوسع، تقال المجنّة على المقبرة. وتحديداً، الجنّ هم كائنات مستورة وخفيّة، نسج الخيال العربي عن أفعالها حكاياتٍ عجيبة[2]. فهي تتردد على الأماكن المهجورة، الخرائب، المقابر، الدّمن النتنة والقذرة. موطن الجن هو الأرض، أو بالأحرى باطنها. وهي في نظر البدوي المالكة الحقيقية للأرض. لذا، لا يجرؤ على نصب خيمة جديدة، وبناء بيت، دون تقديم قربان إلى **صاحب المحل**، أي الجنيّ الذي يسكن المكان الذي يريد الإقامة فيه. تختفي الجنُّ عن الأنظار نهاراً؛ لكنها تنتشر ليلاً، أينما لفها الظلام. وكان يحيِّيها العربُ القدامى قائلين: «عليك الظلامُ اللطيف». أما

= الأبصار، وتغلفه الدياجي؛ وهو فوق ذلك أدى إلى ولادة لفظين يدلاّن على هذه الكائنات الخفية عينها: الجان (القرآن، ١٥/ ٢٧؛ ٥٥/ ١٥، ٣٩...) والجِنّة (القرآن، ٧/ ١٨٤؛ ١١/ ١١٩؛ ٢٣/ ٢٥؛ ٣٢/ ١٣؛ ٣٧/ ١٥٨...). إن فرضية أصل آرامي تبدو إذن مرفوضة، على الرغم من إمكان وجود اقتران بين الاسمين، يشهد على أصلهما السامي المشترك.

في حوزتنا أدبٌ جمٌّ حول الجن، سواء في تصور العرب القدامى أم في تصور المسلمين. ولم يفكرْ البحاثة والرحّالة الذين اجتذبتهم سراباتُ المشرق العربي، هذا الجانب من الفكر الخرافي، ونكاد نجد عنه في كل كتاب اثنوغرافي عن البدو، عدّة مقاطع مهمة مخصصة للأرواح الجهنمية، إن لم نجد فيها فصْلاً كاملاً. وفوق ذلك، كان الجنّ موضوعاً لعدة دراسات عالمة. وكان آخرها دراسة: J. Henninger, *Geisterglaube bei den Vorislamischen Arabern*، التي يستند فيها الكاتب إلى مصادر غربية كثيرة جداً. والمؤسف أن توثيقه الغني يتضمن ثغرةً خطيرة: فهو لا يذكر مباشرة أي كتاب عربي، حتى من الكتب المأثورة جداً. وحيث إن دراستنا يقودها هاجس خاص، وهو إظهار تأثير الفكر الديني العربي في الإسلام وتحديد بُناه، فإننا لم نر من الضروري هنا وفي الأجزاء الأخرى من هذا العمل، الإكثار من الإحالات، لأنه يُثقل النص. ومع ذلك يبدو لنا مفيداً أن نقدم عدّة إحالات وجيزة إلى دور الجن في الأدب العربي، إذ إن هذا الجانب من المسألة لم يكن أبداً موضوع دراسة شاملة (راجع: **الجن في الأدب العربي**، لمؤلفه ن. نعمة، وهو بكل أسف عمل سطحي). وخارج المراجع العامة (الاصفهاني، **الأغاني**؛ النويري، **النهاية**؛ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**؛ الألوسي، **بلوغ**)، والكتب المتخصصة (الجاحظ، **كتاب الحيوان**؛ الدميري، **حياة الحيوان**؛ القزويني، **عجائب المخلوقات**؛ الشبلي، **آكام الجان**)، تجدر الإشارة إلى **ألف ليلة وليلة**، ككتاب متممّ، يسوده جوُّ **الجن**: حكاية سيف بن ذي يزن الذي تبّناه الجن وربوه، فكانوا الأبطال الخفيّين لهذه الحكاية، و **المقامة الإبليسية** لبديع الزمان الهمذاني، ورسائل أبي العلاء المعرّي (**رسالة الغفران**، **رسالة الملائكة**) وابن شهيد الأندلسي (**رسالة التوابع والزوابع**)؛ وأخيراً عند المعاصرين: شفيق المعلوف، عبقر.

(١) Wensinck, *Etymology of the Arabic Djinn.*

(٢) Westermarck, *The Nature of the Arab Djinn.*

المسافرون الذين كان يتعيّن عليهم التخييم في مكان مقفر، فكانوا يتعوّذون بالرّب، سيّد الجنّ[1]. إلى هذه الممارسة يشير القرآن عندما يقول: ﴿وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن، فزادوهم رهقاً﴾ [٧٢/٦]. إنه تدبير حكيم، نظراً إلى الأذى الذي كان يصيبُ المغفلين: جنون، مرض، عَتَه، موت.

بشكل أساسي، يتمثل الفكر الخرافي العربي **الجنّ** في صورة **غول**، وهو كائن خلاسي عجيب، ذكر أو أنثى، يمكنه الظهور بمظاهر شتى، مرعبة غالباً. يكون له أحياناً شكل إنسان وساقا حمار[2]؛ وأحياناً أخرى، يكون له رأس هر، ولسان كلب مشقوق في وسطه، فوق ساقين هزيلتين[3]. لكنّه قادر أيضاً على ارتداء الأشكال السوية لحيوان أو كائن بشري، وبنحو أخصّ، لتضليل المسافرين يرتدي أشكال امرأة جميلة. وبه يفسّر العرب آثار السراب وغناء الرمال المتحركة والضياع في الصحراء. كما أنهم يتجنبّون الزوايا المعزولة، خصوصاً في الليل، خوفاً من مواجهة هذه الكائنات الخفية والشريرة. غير أن الشجعان لا يتخفّون: إنهم يخوضون المعركة بلا تخوف، لأنهم يعلمون أن الغول يموت من الضربة الأولى ويحيا من الثانية. والحال، يكتفون بضربةٍ واحدة ولا يردون على توسلات الجنّ الذي يناشدهم أن يكرّروا الضربة[4]. وبنحو خاص، يخاف الرجال من **الغولة**[5] التي تسعى لاغوائهم؛ فهي قادرة حتى على سحر أرواحهم وجعلهم مجانين، إذا حاولوا الولوج في ملكوتها. إلاّ أن صعلوكاً، مثل **تأبطّ شراً**[6]، يتحدّاها، وحتى إنه يدعوها إلى **الحب**[7]. والحال، تبدو مثل هذه المضاجعة ممكنة. ويذكر التراث حالة عَمْر بن يربوع الذي كانت امرأته غولة، وأنجب منها عدّة أولاد. لذا يحمل خلفه اسم **بني سعلاة**، وهو اسم آخر للغولة[8].

لئن كان الجنُّ قادراً على الظهور للإنسان في المظاهر الأكثر تنوّعاً[9]، فهو مع ذلك يفضّل

---

(١) جواد علي: **تاريخ**، م.س، ج ٥، ص ٤٣ وما بعدها؛ الزمخشري، **الكشّاف**، ج ٢، ص ١٥٣٥، كلكوتا، ١٨٥٦. إن الاعتقاد القائل: «لا يجوز إلقاء السلام على مجهول في الظلام، قد لا يكون في الحقيقة سوى شيطان...»، لا ينطبق إذاً على العرب، كما يذهب إلى ذلك لانغتون: E. Langton, *Démonologie*, p. 15.

(٢) الألوسي، بلوغ، م.س، ج ٢، ص ١٤٨.

(٣) م.ن، ص ٣٤٢.

(٤) م. ن، ص ٣٤٢ وما بعدها.

(٥) رغم أن العربية المأثورة عرفت فقط كلمة **غول**، وهو على نوعين، آثرنا التفريق الأوضح، فاستعملنا المصطلح الشعبي.

(٦) شخص خرافي أكثر مما هو تاريخي، يُنسب إليه عدد كبير من القصائد المزيفة، موضوعها المعارك مع الغيلان.

(٧) الألوسي، بلوغ، م.س، ج ٢، ص ٣٤٤.

(٨) م.ن، ص ٣٤١.

(٩) مثال ذلك أن الشيطان تصوّر في صورة كهل نجديّ، واشترك في مداولات الجمعية القرشيّة التي أشار إليها بالتخلص من محمد، حين كان في بداية رسالته، وذلك باغتياله على أيدي جماعة رجال ينتمون إلى مختلف عشائر الاتحاد المكي (ن. نعمة: **الجن في الأدب العربي**، ص ١٥).

التصوّر بالأشكال المغرية[١]. هناك بعض أفاعي الجزيرة العربية، غير المؤذية على ما يبدو، تحمل اسم **جان**، وهو لفظ جمعي آخر للدلالة على **الجن**. وهذا المعنى ذهب القرآنُ إليه: ﴿وأن ألقِ عصاك فلما رآها تهتزّ كأنّها جانّ[٢] ولّى مدبراً. . .﴾ [٢٨/ ٣١]. في الفولكلور العربي القديم، تعدّ الأفاعي من بنات الجن[٣]. وهذه يمكنها أن ترتدي أيضاً شكل العقرب، أم الأربعة والأربعين، القنفذ، اليربوع، الجرذ، الفأر وحيوانات أرضية أخرى. لكنها على علاقة أيضاً بحيوانات شبه سماوية: الغراب، الديك، الحمامة[٤]. ومطيّة الجنّ النعامة، الأرنب، الظبي والحرذون، وهي حيوانات سريعة عموماً، تضلل العقل بظهورها المفاجيء واختفائها.

لكنّ الجنّ ليسوا أشراراً كلهم، إذْ يوجد بينهم أبرار. ويدين لهم الشاعر باستيحائه، و الكاهن بقدرته التكهنيّة. فالجنّ البررة يؤمنون بالله ويحجّون إلى مكّة. وكان أحدهم يؤدي هذا الفَرْضَ حين قتله مكيٌ لعين من قبيلة سهم. وانتقم الجن لمقتله. فردّ الناس بقتل الأفاعي والعقارب واليرابيع. . . لدرجة أن الجنّ أطلقوا صرخات الحزن والاستغاثة. فطالبوا القرشيين بالتدخل، فهؤلاء يعرفون كيف يواجهون المصاعب ويقودون المتنازعين إلى عقد حلف مودّة بينهم. وفي عزّ الإسلام، ذكّر سهمي ببنود ذلك العقد؛ فهو حين رأى عبده قد أُصيب بالصَّرْع، فهم على الفور أنّه من ضحايا الجنّ. فخاطبهم بما يلي: «يا معشر الجنّ! تذكرون حروبنا السابقة والسلم المعقود بيننا. فإذا لم تحترموا المواثيق التي نحترم، فما عليكم سوى الحذر، لأننا سنعود إلى السلاح». عندها خافوا من هذه التهديدات، وعاد العبد إلى روعه[٥].

إن التنظيم الاجتماعي للجنّ منسوخ عن تنظيم العرب؛ فهم أيضاً موزّعون بين قبائل وعشائر. على رأسهم هناك عدّة ملوك يحكمونهم، ويبرمون اتفاقيات ومعاهدات تحالف مع الإنس[٦]. ومفهومهم للشرف مماثل لمفهوم البشر. وبنحو خاص، عليهم احترام حق الجوار، الغالي جداً على قلوب العرب، وحماية مَنْ يطلب عونهم[٧]. ومساعدة حلفائهم، وعند الضرورة، القتال إلى جانبهم[٨]. كما أن التكافل والثأر سائدان عندهم. عندما يقتلُ عربيٌ حيّةً أو حيواناً على صلةٍ بالجن، فإنه يخاف من انتقامهم. لكنه يعتقد بأنه قادر على إخفاء نتائج عمله، بوضع قاذورات أو رماد على رأس الحيوان القتيل. وبما أن هذا السحر الوقائي لا يكون فعّالاً دائماً فإنه يلجأ إلى

---

(١) دخل الشيطان في حيّة لإغواء حوّاء.

(٢) في ترجمة بلاشير «Comme des djinns»، وهذا لا يفسِّر شيئاً.

(٣) جواد علي، **تاريخ**، م.س، ج ٥، ص ٤٧.

(٤) لذا يُعد النظر في طيران بعض العصافير خليقاً باطلاع الإنسان على نوايا القوى المقدسة.

(٥) جواد علي، **تاريخ**، م.س، ج ٥، ص ٤٥ وما بعدها.

(٦) نعمة، **الجن في الأدب العربي**، م. س، ص ٧٠ وما بعدها، ١٠١ و ١٠٧.

(٧) م.ن، ص ٤٤ وما بعدها.

(٨) م.ن، ص ١٣٦.

تقديم قربان أو ضحية لتهدئة الأرواح الناقمة[١].

من هذه العلاقات بين الحيوانات والجن، هل يمكن الاستنتاج بأن هذه الأخيرة كانت في الأصل طواطم؟ هذه النظرة هي التي يدافع عنها ر. سميث[٢]، فيما يرفض وسترمارك هذه الفرضية، ليس بلا وجه حق، على ما يبدو. يقول ما معناه إن الجن هم عموماً شرّيرون. والإنسانُ يعتبرهم أعداءً قادرين على قتله. والحال، فإن الأمر مختلف تماماً في الطوطميّة: الحيوان جَد وصديق؛ لا يُخشى انتقامه إلاّ عندما يُقتل[٣].

الحقيقة، على الرغم من حيازتنا توثيقاً غنياً جداً، لا يبدو أننا قادرون على تحديد طبيعة الجن. وكل ما يمكننا قوله بيقين هو أن المقصود كائنات خفية، مستورة، قادرة على التصوّر بصور حسية. وأنها عموماً كائنات شرّيرة؛ لكنها قادرة على مصادقة بعض الكائنات البشرية، والكشف لها عن أسرار العالم العلوي. إن هذه الأرواح السفلية، غير المحددة وظائفها بوضوح، تسمح للعربي من خلال تدخلها الفاضح، بتفسير صوفي، سرّي، لبعض الظواهر التي تتخطى إدراكه العقلي. ولربما كانت تنتمي إلى مرحلة سابقة من الحياة الدينية كان يجري في خلالها تصوّر القدسي بوصفه قوّةً غامضة ولاشخصية. فمن هذه الكتلة اللامتمايزة تظهر بعض الكيانات أحياناً، المجهولة أيضاً، ولكنها ذات وظائف أوضح. عملياً، كان لكل شاعر شيطانه الذي يلهمه والذي يستغيث به كلما فارقه النفَسُ الشعري. وللكاهن أيضاً تابعه Acolyte، الذي يجوبُ السماء ويكشف لمتبوعه بعض أسرار الغيب. فالراعي شيطانٌ خيِّر يظهر لبعض الأشخاص ويقدّم لهم عدّة خدمات. ومن السهل تطويل هذه اللائحة، فيضاف إليها الهاتف و العامر والخابل و الهاجس وأسماء أخرى تدلّ على بداية تخصص[٤]. ولكننا نظل في فلك المجهول، على الرغم من كون بعض الجنّ معروفين اسمياً لدى بعض كبار الشعراء. الحقيقة أن أياً من هؤلاء الجنّة لا يملك شخصية كافية إلى حد الظهور الصريح وفرض نفسه كآلهة. وعليه فإن الولاء يكون لكل الجن بلا تمييز[٥].

الأهم من كل هذه التسميات، محاولة التوصل إلى وضع هيكلية في كتلة القدسي المجهولة. وربما كان مفيداً التشديد أولاً على أن كلمة جن ذاتها يمكنها أن تدلّ في آنٍ على الأبالسة والملائكة، وهذا أمر طبيعي، ما دام هذا اللفظ يُقال على كل ما هو مستور[٦]. والواقع، أمامنا أكثر من مجرّد

(١) الألوسي، بلوغ، م.س، ج ٢، ص ٣٥٨ وما بعدها.

(٢) R. Smith, *Kinship*, p. 211.

(٣) Westemarck, *op. cit.*, pp. 266- 268. انظر مناقشة مفصّلة لهذه الأطروحة، في: A. Van Gennep, *l'état actuel du problème totémique*, p. 234 Sq.

(٤) هناك مختصر مفيد لدور الجن في الكهانة والإلهام الشعريين، لدى: نعمة، م. س، ص ١٣٣ وما بعدها، ١٤٧ ـ ١٧٢. لكن الموسيقيين المسلمين يدينون لهم ببعض الألحان أحياناً: الأغاني (بولاق)، ج ٥، ص ٣٧؛ الأغاني (دار الكتب)، ج ١١، ص ٢٧٤ وما بعدها، ٤٠١.

(٥) القرآن، ٣٤/٤١؛ ٣٦/٦٠.

(٦) يخبرنا ابن منظور أن كلمة جنّة، في المصطلح القرآني، تُقال أحياناً على الملائكة. ويوضح الكاتب نفسه أن ←

مسألة لفظيّة، اصطلاحية[1]: إننا نواجه صعوداً حقيقياً لبعض القوى السفلية. والحال، فإن الجنّ، على الرغم من انتمائهم إلى العالم السفلي، يسترقون السمع أحياناً من العالم السماوي لكي يعرفوا أسراره. ومن جهة ثانية، على الرغم من تفضيلهم الملحوظ للأشكال المتقلّبة، فإنهم يصعدون أحياناً إلى السماء، كما تدلّ على ذلك بعض تجليّاتهم. صحيح أن الديك والغراب، اللذين يتشكل الجن في أشكالهما، ينتميان إلى الأرض، لكن الحمامة التي يتعلق الجنّ بصورتها أيضاً، ذات صلة بالعالم العلوي.

إن الكهنة والأنبياء، الذين يبدو أنهم من أصل واحد أيضاً، يدينون بتمايز وظيفتهم، تحديداً، إلى ذلك التطور الذي شهدته القوى السفلية. فمن المعروف أن أعداء محمّدٍ كانوا يقولون إنه ممسوس بالجن وإن مصدر إلهامه لم يكن مختلفاً عن مصدر إلهام الشعراء. وبانتظار ظهور الملاك جبريل على المسرح، وهو ظهور متأخر، اكتشف المؤمنون الأوائل حلاً لبقاً هو: أن الملائكة التابعين هم الذين يلهمون الأنبياء والكهنة على حدٍ سواء؛ ولكن، بينما يتلقى الكهنة والعرّافون كلام صاحبهم الخفي في الأذن اليسرى، ويؤمرون بارتداء اللون الأسود، فإن الأنبياء يُخاطبون من الجهة اليمنى، ويُطلب منهم ارتداء اللون الأبيض[2]. والحال، في الترتيب الصوفي للمكان، يتعارض اليمين والأعلى مع الشمال والأسفل: فمن جهة نجد الطاهر والسماوي، ومن جهة ثانية، المدنس والجهنمي[3].

ولو تذكرّنا الآن أن عرب الحجاز، كما يشهد القرآن بذلك، كانوا يقيمون نسباً بين الله والجن (القرآن، ٣٧/١٥٨)، وكانوا يقولون إن الجنّ كانوا شركاءه (٦/ ١٠٠) وكانوا يعبدون الجن (٣٤/ ٤١) ويقدّمون لهم الأضاحي والقرابين[4]، لصار من حقنا التساؤل عما إذا كانت بعض القوى

= الملائكة كانت بمنزلة الجن في نظر العرب القدامى، لأنها كانت خافية عن الأنظار (لسان العرب، ج ١٦، ص ٢٥٠).

(١) مسألة فاسدة في الحقيقة، لفقّها الفقهاء وركّبوها بما يتناسب مع حاجاتهم.

(٢) نعمة، م.س، ص ٣٤.

(٣) أنظر لاحقاً، (فصل: المكان والزمان القدسيان).

(٤) يخبرنا القرآن أن الكفار كانوا يذبحون أولادهم بتحريض من الجن (القرآن، ٦/١٣٧، ١٤٠؛ Chelhod, *Sacrifice*, pp. 98 Sq; وعندي أن المقصود قرابين بشرية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، وأنها أضاحٍ مختلفة عن الوأد أو دفن البنات وهن أحياء، الذي يشير القرآن إليه بايجاز: ﴿إذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت﴾ [٨١/٨ وما بعدها]. كتب بلا شير: «استناداً إلى هذه الآية، نستخلص أن العرب قبل الإسلام كانوا يدفنون بناتهم أحياء. لكن فعل وأد لا يقدم معنى أكيداً من جهة، ويمكن تقريبه من فعل وعد، وبالتوسع «وهب». ومن جهة ثانية، فإن اسم المؤودة (المضحّى بها) يمكن استخلاص مؤنثه من اسم «النفس»، «الشخص». وتالياً، قد يتعلق الأمر بمجرمين سيحاسبون على جرائمهم يوم القيامة» (بلاشير، مقدمة ترجمة القرآن، ، ص ٣٨). إن تأويل بلاشير يصطدم، على الرغم من لباقته، بآية أخرى تؤكد، بلا ريب ممكن، تلك الممارسة الشنيعة: ﴿وإذا بُشّر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بُشّر به، أيُمسكه على هونٍ أم يدسّه في التراب. ألا ساء ما يحكمون﴾ [١٦/٥٨ ـ ٥٩]. (راجع ترجمة بلاشير، ١، ص ٤٠٦) وجاء في لسان العرب (ج ١٧، ص ٧٥): أن النبي حرّم الأضاحي للجن.

السماوية، لا سيما الملائكة، وراء أبالسة قديمة، ارتفعت إلى رتبة أعلى. ربما تقودنا إلى هذا الاستنتاج دراسة القوى الاعتقادية قبل الإسلام.

***

على الرغم من كون كلمة ملائكة، على ما يبدو، من أصل أجنبي (قد تكون حبشية أو آرامية)، فقد انتشرت انتشاراً مبكّراً بين عرب الحجاز، حتى غدت جزءاً من المصطلح الديني، عشية الهجرة. لكن هذا المفهوم الجديد، إذ اندمج في المعتقدات العربية، إنما تعرَّض لتعديلات شديدة. يشير القرآن إلى أنَّ المكيّين كانوا يسلّمون بوجود الملائكة ويعلمون أنهم كانوا رسل السماء إلى بعض المصطفين من البشر (٦/٨؛ ١١/١٢؛ ١٧/٩٥...). لكنهم كانوا يعتبرونهم في الوقت عينه، بنات الله (١٧/٤٠؛ ٤٣/١٩؛ ٥٣/٢٧)، وكانت للملائكة شفاعة عنده. إن هذا النسب بين الله والملائكة، الذي لا يفسّره لنا القرآن، يبدو كأنه يفترض وجود أسطورة قديمة، مندثرة اليوم. لحسن الطالع أن الإخباريين يميطون اللثام قليلاً عن السّر الخفي. فيخبروننا أن وجهاء الجن كانوا يقدمون بناتهم للاقتران بالله، وأن الملائكة هم ثمرة تلك الاقترانات[1]. يبدو أن هذا الاعتقاد هو الذي يندّد به القرآن عندما يذكر قول الجن: ﴿وإنه تعالى جَدُّ ربنا ما اتخذ صاحبةً ولا ولداً. وأنه كان يقول سفيهُنا على الله شططاً﴾ [٧٢/٣ ـ ٤، راجع ٦/١٠٠)].

والحال، ربما كان مفهوم الملاك ثمرة تطور بطيء، قاد الجن إلى العالم السماوي. عملياً، وعلى الرغم من التفريق الذي تجري إقامته بين الكيانين، فإنهما يبدوان صادرين من مصدر مشترك، بحيث إننا إذا تمادينا في التحليل قد نتوصّل إلى التباس. وتالياً، حسب الآيات «الشيطانية» المختفية حالياً من القرآن، فإن الآلهة الثلاث، الكبرى في الجزيرة العربية القديمة، « اللات والعُزى ومناة الثالثة الأخرى، هن الغرانيق العلى، وأن شفاعتها لتُرتجى». والحال، فإن الملائكة يتجلون غالباً في صورة طير. ففي المعركة ضد الغازي الحبشي أبرهه، أرسل الله طيراً أبابيل لمساندة المدافعين عن بيته المقدس (القرآن، ١٠٥/٣). زدْ على ذلك أنَّ القرآن في تصحيحه للآيات المنسوبة إلى الشيطان، يذكر تلك الاعتقادات لدحضها بقوّة: ﴿ألكم الذكر وله الأنثى... وكم من ملكٍ في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئاً...﴾ [٥٣/٢١، ٢٦]. وعليه، فإن هذه الآلهات القبلية الثلاث الكبرى، وإن كانت الوثنية تعتبرها بمنزلة الملائكة وبنات الله[2]، فقد كانت على اتصال واقتران بالجن. ويذهب المؤرّخون، الإخباريون، إلى أن شيطانة كانت تتكلم مع سَدَنة تلك الأوثان والأصنام. كما أن جنيّة هي التي دافعت عن محراب العُزّى عندما أقدم خالد بن الوليد على تحطيمها[3]. الأمر الذي يمنحنا حق التساؤل في آخر المطاف عما إذا كانت المسألة مسألة ملائكة أم شياطين.

---

(١) جواد علي، تاريخ، م.س، ج ٥، ص ٤٢.

(٢) م.ن، ص ٩٦.

(٣) م.ن، ص ١٠١؛ الألوسي، بلوغ، م.س، ج ٢، ص ٢٠٤ وما بعدها.

لا ريب أن مقارنة مع المعبد العربي الجنوبي من شأنها تثبيت الأفكار حول طبيعة تلك الآلهة. نعلم في الواقع أن المقصود آلهة سماوية، وأنَّ العزَّى كانت متماهية مع نجم الصباح. لكن الأمور لم تكن واضحة تماماً في ذهن عرب الحجاز. والقرآن يشير إلى ذلك اللبس في التصورات، عندما يسأل الملائكة: ﴿. . . أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون؟ قالوا سبحانك أنت وليّنا من دونهم، بل كانوا يعبدون الجنَّ، أكثرهم بهم مؤمنون﴾ [٣٤/ ٤٠ ـ ٤١]. ويشرح البيضاوي معلّقاً على الآية ١٠٠، السورة السادسة ﴿وجعلوا لله شركاء الجن. . .﴾، قائلاً: «أي الملائكة الذين عبدوهم وعدّوهم من بنات الله. . . أو ربما الشياطين»[١].

يبدو واضحاً إذن أن الملائكة، في نظر معاصري محمّد، ما كانوا ينتسبون إلى مجال محدّد تماماً من مجالات القدسي. فهل يجوز اعتبارها أرواحاً سماوية أم قوى جهنمية؟ بين العالم العلوي والعالم السفلي وُجدت صلة وصل: الأعيان من بين الجن الذين كانوا يقدمون بناتهم زوجاتٍ للآلهة، ومن تلك الاقترانات كانت تولد الملائكة. ولذا، فإن القوى المرفوعة، على هذا النحو، إلى مصافٍ أعلى، كانت تحتفظ بالطابع الغامض واللاشخصي عينه، الذي اتسمت به القوى السفلية، الأرضيّة.

ولنُضِفْ، مع ج. هنينغر، أنّ من الضلال تعميم كل هذه الاستنتاجات، مؤكدين أن تعدد الآلهة يصدر عن تعدد الشياطين، وأن الآلهة أو الألوهة ليست سوى جن أرفع[٢]. فالوثائق التي في حوزتنا، المتعلقة بالتاريخ الديني للجزيرة العربية الغربية قبل الإسلام، لا تكفي إطلاقاً للسماح لنا بمثل هذه البرمجة. فهي إذا سمحت لنا بلحظ تغيّر مرتبي بالغ الأهمّية، فقد زوّدتنا في الوقت نفسه بمعلوماتٍ حول عدد معين من الآلهة السماوية التي تطوّرت تطوراً مختلفاً. ودون استباق نتائج أبحاثنا، من البيِّن أن المعتقدات العربية قبل الإسلام تضعنا أمام قدسي غامض، قواه مجهولة ومتعارضة، تراود النفوس، وتكون مرهوبة الجانب بقدر ما يكون تحديدها غامضاً من حيث طبيعتها ووظيفتها: عالم الجن الجهنمي، من جهة؛ ومن جهة ثانية، وظاهرياً بدون قطع، عالم الملائكة السماوي.

* * *

تحت تأثير الأفكار اليهودية ـ المسيحية، وحتى المانويّة بالذات، زاد الإسلام من حدّة التعارض بين قطبي المقدّس: فوضع الدّرَجات، المؤدية إلى السماء، مقابل الدّرَكات المفضية إلى

---

(١) البيضاوي. أنوار، ج ١، ص ٣٩٤. ظنَّ ج. ستاركي أن في إمكانه التأكيد، بالاستناد إلى القرآن، ٦/ ١١ (كذا)، أن معاصري محمد كانوا يعتقدون بأن «الجنَّ كانوا آلهة» (عند: Brillant et Aigran, *Histoire des religions*, IV, p. 219). وقد يزداد هذا القولُ وضوحاً إذا أخذنا في الاعتبار التطور الموصوف أعلاه.

(٢) J. Henninger, *op. cit.*, p. 128.

الجحيم؛ من جهة، عالم الإلهي والقداسة والملائكة، ومن جهة ثانية، عالم القوى الدُّنيا والرجس والشياطين. أما الجن الذين كانوا قادرين على التوسط ذهاباً وإياباً بين السماء والجحيم، فقد وجدوا أنفسهم، منذ الإسلام، مستبعدين من الأفلاك الرفيعة. إنهم يقيمون في العالم السفلي ولهم نظام يجعلهم في منتصف الطريق بين الإنس والأبالسة. لكنَّ الجانب الشيطاني هو الذي سيتغلب عليهم آخر المطاف. الواقع أن المقصود دوماً قوى مجهولة وغير قابلة للضبط، على الرغم من انقيادها، اسمياً، لمشيئة الله. إنها قوى مفروضة على النظام الاعتقادي الجديد، بوصفها موروثةً من ماضيه الثقافي العربي، وهي إرثٌ ثقيل وغير قابل للتكييف والتكيّف إلاّ بصعوبة. لذا، فإنَّ شكاً كبيراً يحوم حول طبيعتها ووظيفتها.

يتقبل الإسلامُ المزايا الأساسية للجن، كما جرى تصوّرها في العقلية العربية قبل الإسلام. إنهم كائنات خفيّة، مستورة، مخيفة، ومرعبة حقاً، قادرة على الظهور للإنسان، يؤكد القرآن ما كان معروفاً عن قدرتها العظيمة ويُسلِّم بأنها قادرة على سحر الآدميين (٧/ ١٨٤؛ ٢٢/ ٢٥، ٣٩، ٤٠، ٧٠؛ ٣٤/ ٤٦). فهي كائنات ألطف من بني آدم، ومع ذلك لها وظائفهم الفيزيولوجية الأساسية: إنها كلها تقريباً تأكل وتشرب وتنكح[1]، وتنجب وتموت. وهي كائنات ذات تكوين اجتماعي منسوخ عن تكوين البشر، والقرآن يحدّثنا عن جماعات الجن الغابرة (٤١/ ٢٥). وعلى غرار العرب القدامى، يسلِّمُ الإسلامُ بأن الجنَّ ليسوا أشراراً كلهم. وهنا يظهر جلياً الصراع بين النبي ومناوئيه. فبين الجنّ هناك جماعات تأتمر بأمر الله، وتؤمن بنبوة محمد ورسالته، وتسلّم بالتوحيد الذي يبشّر به، ولا تشرك مع الله أحداً[2]. والمقصود بالطبع جنٌّ مسلمون[3] يجدر بمثالهم أن يجعل العرب يعتنقون الدين الجديد. وبالعكس، هناك آخرون رافضون وجاحدون[4]، أعوان الشيطان وأعداء الأنبياء[5]. ولا يجوز أن تكون آخرة الجن مختلفة كثيراً عن آخرة الإنس، لأن الإنس والجن من مخلوقات الله التي أوجدها لعبادته[6]. لذا سيعاقبون بلا رحمة[7]. لأن أفراد الجنسين أذكياء، عقلاء، مسؤولون عن أعمالهم[8] وخليقون بالعمل في سبيل خلاصهم. حتى إن الله أرسل لهم رسلاً منهم، ليبيِّنوا لهم آياته وينذروهم وينبّهوهم إلى يوم القيامة[9]. كما أن التراث حفظ اسم نبيّ جّني: كان يدعى يوسف، وكان قومه قد حاربوه وقتلوه[10].

مع ذلك، وعلى الرغم من هذا التماثل بين شرط الإنس وشرط الجن، فإن هؤلاء الأخيرين

(١) في معرض الكلام على الحور العين، عذارى الجنة، يوضح القرآن بأن الإنس والجان لم يعرفوا مثلهن من قبل (٥٥/ ٥٦، ٧٤).
(٢) القرآن، ٤٦/ ٢٩، ٣١؛ ٧٢/ ١، ٢.
(٣) القرآن، ٧٢/ ١٤.
(٤) القرآن، ٧٢/ ١٤.
(٥) القرآن، ٦/ ١٢.
(٦) القرآن، ٧٢/ ١٥.
(٧) القرآن، ٥١/ ٥٦.
(٨) القرآن، ٥٥/ ٣٩.
(٩) القرآن، ٦/ ١٢٨، ١٣٠.
(١٠) نعمة، م.س، ص ٧٠، حسيب الشبلي، آكام.

يعلمون أنهم سيكونون في عداد المُنْظَرين[١]. ففي يوم القيامة، سيجمعهم الله كلهم[٢] وسيعاقبهم عقاباً شديداً: ﴿ادخلوا النّار...﴾[٣] مع من سبقكم من أمم الجن والإنس. وثمّة ميل إلى الافتراض بأن هذا المصير البائس مخصص للمتمردين وحدهم، وأن المطيعين سينعمون بمصير الناس القويمين. الواقع أنَّ الجنّ المؤمنين بالإسلام يحضّون المرتدين والكافرين على اعتناق الدين الجديد بالذات، لأن الله ﴿سيغفر لهم ويعصمهم من عذاب شديد﴾[٤] ولأن المؤمن بربه لا يخشى أذى ولا عذاباً[٥]. ومع ذلك يبدو عجيباً جداً أن لا يخصَّهم القرآن بأي ثواب صريح[٦]. فهل سيكونون في الميمنة، مع الأصفياء، أو في الأعراف، هذه المنزلة الوسيطة بين الجنّة والجحيم[٧]؟ ليس في الإمكان توضيح ذلك. إن هذا الصمت في النصوص المقدّسة يكون مُريباً بقدْر ما يترك الباب مفتوحاً أمام كل التأويلات والمجادلات. إن فقه أبي حنيفة، البالغ الدّقة والوضوح، يتوصل إلى القول بعمل استبدادي حقيقي من قبل الله: فالمكافأة الوحيدة للجنّ هي تمكنهم، كما يرى هذا الفقيه، من النجاة من نار جهنم؛ وبعد ذلك سيُقال لهم: كونوا تراباً وغباراً مثل البهائم[٨]. فهذا الحل على ما فيه من إجحاف، يبدو أنه الأقلّ ظلماً بحق هذه المخلوقات الغامضة، وأنه الأنسب إذا تمعّنا في مجمل النصوص القرآنيّة. وتالياً، نلاحظ فيها تطوراً بطيئاً لتصورات محمّد ونظراته إلى الجن. فبعدما أُنيطت، كما رأينا، بطبيعة نصف أو شبه بشرية، خليقة بأن تعمل لأجل خلاصها الأبدي واستحقاق السماء، سينتهي به المطاف إلى اعتبارها كائنات شريرة، لعينة ورجيمة في جوهرها، شياطين بلا مواربة، مسجّلاً بذلك رجوعاً مفاجئاً إلى المعتقدات ما قبل الإسلاميّة.

والحال، إذا كان مجتمع الجنّ منسوخاً عن مجتمع الإنس، فإن جوهرهم الفردي قد يقرّبهم من القوى السفلية أكثر مما يقربهم من القوى العلوية. وفيما الإنسان مخلوق من صلصال، كان خلقهم من مارج من نار (٢٥/ ٢٧؛ أنظر ٥٥/ ١٥) أي من المادة التي خُلق منها الشياطين (٧/ ١٢). ناهيك بأن القرآن، الذي يتابع الرواية التوراتية للتكوين، يخبرنا أن إبليس أو الشيطان «كان من الجن» (٢٨/ ٥٠). بحيث لا ندري، في آخر المطاف، إن كان الجن يُشكّلون صنفاً خاصاً من الكائنات، قد يكون مصيرهم النهائي قريباً من مصير البشر، كما تجعلنا نفترض ذلك الآيات

---

(١) القرآن، ٣٧/ ١٥٨.
(٢) القرآن، ٦/ ١٢٨.
(٣) القرآن، ٧/ ٣٨.
(٤) القرآن، ٤٦/ ٣١.
(٥) القرآن، ٧٢/ ١٣.
(٦) لا شك أننا نستطيع التذكير مع بعض أنصار دخول الجن إلى الجنّة، بالآية التالية ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾، وللجميع درجات تناسب أعمالهم (٦/ ١٣٢). والواقع أن الفكرة عامة جداً وَغالباً ما تتكرر في القرآن، بخصوص الإنس والجن، بحيث لا يمكن أن نرى فيها وفي الآية السابقة، إشارةً قاطعة إلى ثوابٍ مقبل سينعم الجنُّ به.
(٧) القرآن، ٧/ ٤٥ ـ ٤٨.
(٨) الشبلي، آكام، ص ٥٥. يبدو لنا أن الرأي القائل بأن «الجن قد يكون لهم نصيبٌ من الخلاص» (*E. I.*, art, Djinn) يدعو إلى التحفظ والاحتياط.

المذكورة أعلاه، أم ينبغي تصنيفهم في عداد القوى المعادية لله، والتي ستقاسمها مصيرها. ويزداد إحراجنا أكثر فأكثر من جرّاء تصنيفهم في **القرآن** إلى جانب القوى الجهنميّة. وبينما نجد في سُوَر **الصّافات** (٣٧/ ٦ ـ ١٠) و **الحِجْر** (١٥/ ١٦ ـ ١٨) و **المُلك** (٦٧/ ٥) أن الشياطين هي التي تسترق السمع عند أبواب السماء، وهي التي تصاب بشهابٍ ناري يُطلقه الملائكة[١]، نجد في سورة أخرى (٧٢/ ٨ ـ ٩)، من الفترة نفسها، أن هذا الدور بالذات يقوم به الجن، الذين يجري على هذا النحو تثبيتهم في وظيفتهم القديمة. ولنلاحظ أيضاً أن الجنّ تارةً (٢٧/ ٣٩) والشياطين تارةً (٢١/ ٨٢؛ ٣٨/ ٣٧) هم الذين انصاعوا لأوامر سليمان. ويغدو هذا اللبْس ملموساً أكثر عندما ندرس الاستعمال القرآني لكلمتي جن وشيطان، حسب الترتيب الزمني للآيات. من المفيد أن نلاحظ، تالياً، أن كلمة جن ظهرت في النصوص التي تعود إلى بداية التنزيل في مكة (٨١/ ٢٥) وسوف تُستعمل، مثل كلمة إبليس، خلال مراحل الدعوة المتباينة؛ كما أن هذه الكلمة تُصادف في آيات المرحلة المكيّة الأولى، لكنها تتلاشى كلياً في السُّوَر المَدَنيّة.

فهل يتعلق الأمر بمحض مصادفة أم بتطوّر حقيقي لتصورات محمّد الدينية التي تتعلّق بطبيعة الجن ووظيفتهم؟ قد نكون أميل إلى الافتراض بأن الجنّ أنفسهم قد صاروا شياطين[٢]، وأنهم آستُبدلوا نهائياً بهؤلاء الأخيرين، واقترن مصيرهم بمصيرهم. وعندئذ نفهم ترددات البيضاوي في تقديم تعريف للجن، فيقول: «إنهم أجسام **عاقلة**، خفيّة، تغلبُ عليهم الصفة النارية أو الصفة الهوائية؛ كما يقال إنهم نوع من الأرواح الخالصة؛ ويقال أيضاً إنهم الأرواح البشرية المنفصلة عن أجسامها»[٣]. ويتعاظمُ ارتباكُ الفقهاء عندما يتعلّق الأمر بتوضيح ما يميِّز الجنَّ من الشياطين[٤]. فهل الشياطين هم جنّ مارقون ومتمرّدون، لا أكثر؛ وهل يمكن تصنيفهم إلى ثلاثة أصناف حسب درجة قوتهم[٥]: في المقام الأول، صنف **الشيطان**، ثم صنف **المارد**[٦]، وأخيراً، صنف **العفريت**، القادر على نقل عرش ملكة سبأ، بلمحة بصر، من أقصى الأرض إلى أقصاها، ليضعه عند قدمي سليمان[٧].

والحال، بينما **المارد** شيطان في القرآن، فإن **العفريت** جنيّ. ولم يبق سوى خطوة واحدة للربط بين هذين الصنفين من الأرواح الشريرة.

---

(١) انظر لاحقاً: فصل: «بُنى الفكر الأسطوري».

(٢) ينكبُّ الجنُّ على دفع الناس إلى التهلكة (**القرآن**، ٦/ ١٢٨).

(٣) البيضاوي، أنوار، ج ٢، ص ٥٥٣.

(٤) هذا الريب يمتدّ بالضرورة إلى الترجمة، إذ يترجم بلاشير، عموماً، كلمة شيطان بكلمة démon. ولكنّه يستعمل هذا اللفظ عينه بازاء كلمة جنّ. (٥٥/ ١٤ و ٣٩ و ٧٤).

(٥) الشبلي، آكام، ص ٧ وما بعدها؛ نعمة، الجن، ص ٢٦ وما بعدها.

(٦) **القرآن**، ٣٧/ ٧.

(٧) **القرآن** ٢٧/ ٣٩، وما بعدها.

ولكن مهما يكن أمر هذه المسألة الحسّاسة، فإننا نجدنا، مع ذلك، أمام قوى بالغة الغموض، مجرَّدة من الشخصيّة. وعليه، يكاد يستحيل أن نحدّد للجن طبيعة واضحة الملامح: فهم يتأرجحون عملياً بين الإنس والشياطين الذين يبتلعونهم في آخر المطاف. ومع ذلك، لا تُسوّى المسألة، لأن الشياطين، وإن كانوا أكثر تحديداً من حيث وظيفتهم - وهي تضليل البشر - فإنهم يثيرون المسائل نفسها على صعيد جوهرهم وأصلهم. يبدو هنا أن التأثير اليهودي - المسيحي قد توقف عند هذا الحد، لصالح المعتقدات الأرواحية القديمة، ذات الأصل البدوي. وهكذا نصل أخيراً إلى قدسي مجهول، ربما يكون هو المقدّس نفسه الذي كان يؤمن به العربُ قبل الإسلام.

***

حين نتناول دارسة علم الشياطين Démonologie بمعناه الحقيقي، قد يكون في إمكاننا الاعتقاد بأننا فوق ميدانٍ أوّل تحركاً، لأن المقصود، عموماً، مفاهيم غريبة نسبياً عن العالم العربي القديم، أخذها الإسلامُ عن الديانات التوراتيّة الإلهام. صحيح أن كلمة **شيطان** كانت معروفة من قبل[1]. ولكنها، كما رأينا، كانت تُستعمل بمعنى حيّة أو جنيّ متعلّق بكائنٍ بشريّ وينقل إليه وحياً وإلهاماً. فجعله الإسلام شيطاناً بالمعنى الحقيقي للكلمة، ووضعه تحت إمرة إبليس، المعروف أيضاً باسم الشيطان Satan. وطبقاً للرواية التوراتية، عصى إبليس أوامر العليّ، وضلَّ من جرَّاء تكبّره. إلى هنا، لا يبدو الموقف القرآني مثيراً أية مسألة. إلاّ أن المصاعب تظهر منذ أن نحاول تحليل شخصّية إبليس: فهل هو ملاك ساقط أم جنيّ؟ إن غموض الآيات يربكنا كثيراً: ﴿قلنا للملائكة اسجدوا لآدم!﴾ وسجدوا إلاّ إبليس [الذي] لم يكن من الساجدين (٧/٢؛ ١٥/٢٩ - ٣١). وفي موضع آخر: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسجدوا ، إلاّ إبليس الذي كان من **الجنّ** وعصى أمر الله﴾ [١٨/ ٥٠]. على الرغم من كنوز المهارة التي استنفدها الشرّاح، يبدو من الصعب تجاهل المفارقة: إما أن يكون إبليس جنيّاً، وعندها لا يعنيه الأمر المفروض على الملائكة، وإما أن يكون ملاكاً وعندها لا يمكنه أن يكون، في الآن عينه، في عداد الجنّ[2]. اللهم إلاّ إذا رجعنا إلى المعتقدات القديمة، وقلنا مع عددٍ معين من الفقهاء المسلمين، إن كلمة جن في **القرآن** تُقال أيضاً على الملائكة والشياطين، معلنين بذلك، وضمنياً، التماهي الأُنطولوجي بين هذين الصنفين من أصناف المقدّس. والمؤسف أن هذا التأويل، الصالح سوسيولوجياً، لايبدو ممكناً في نظر التفسير. فإذا كانت طبيعة **إبليس** تقرّبه من **الجن** فهي، في المقابل، تبعدُه عن عالم الملائكة. إنه مخلوق من نار[3]، مثل الجنّ، وتالياً يُعَدُّ هذا العاصي من جوهر مماثل لجوهرهم.

---

(١) ابن الكلبي، كتاب نَسَب الخيل، ص ١٥ و ٢٩.

(٢) أنظر: D. B, Macdonald, *E. I.,* art.«Malâ'ika»,t. III, pp. 202 Sq; Wensinck, *Ibid.,* art.«Iblis»,t. II, p. 274.

(٣) القرآن، ٣٨/ ٧٣، وما بعدها.

وحتى إنه قادر على الإنجاب[١]. وهذا على الأقلّ ما يُستفاد من آيةٍ تتحدّث عن ذريته[٢]. والحال، فإن الرأي الشعبي السليم كان قد لاحظ أنّ الإنجاب لا يكون من دون زوجة[٣]. ومن الواضح أن إمكان الإنجاب هذا[٤] يبعده عن الملائكة[٥]، المخلوقين من نور.

ثمّة أمرٌ طريف وهو أن العصيان الذي يقوده إبليس، لا يضم ظاهرياً سوى متمرّد واحد: هو نفسه. عملياً، كل الملائكة أطاعوا إلاّ هو[٦]. ويتناول القرآن قضية ذريته وأعوانه (٢٦/ ٩٥)، لكنه لا يشير إلى أصلهْ. وهو على الرغم من سقطته، يحافظ على كبريائه، ويطلب منه وقفاً للتنفيذ[٧]. وبمنطقه المعاند، يريد أن يبرهن لله على أن البشر الذين أُدين بسببهم لن يكونوا أبداً من الشاكرين لفضله[٨]. لذا صار عدو الجنس البشري[٩]، بإذن الله. في الحقيقة، قوّته محدودة: لن يطال أذاه سوى الضّالين، ولن يكون له سلطانٌ على عباد الله المؤمنين[١٠].

مما تقدّم يبدو ممكناً استخلاص خلاصتين رئيستين:

ـ محاولة صعود القوى السفلية إلى العالم السماوي، التي لاحظناها لدى العرب الوثنيّين، والتي مُنيت بالفشل. فالجنّ الذين كانوا يرتفعون، بخجل، إلى مصاف الآلهة الرفيعة، إنما كانوا

(١) الشبلي، آكام، ص ٣٢.

(٢) القرآن، ١٨/ ٥٠. هنا يترجم بلاشير كلمة ذرية بكلمة Suppôts، بينما يأخذ في مواضع أخرى لاستعمال اللفظ في القرآن، بمعنى descendance, postérité.

(٣) نعمة، م، س. ص ١٢.

(٤) إن بعض الشراح الذين لا يتراجعون أمام أية صعوبة، يذهبون إلى حد «توضيح اسم زوجته، ويذهب آخرون إلى أن إبليس ناكح نفسه: ففي فخذه اليمنى أعضاء الذكورة، وفي اليسرى أعضاء الأنوثة. باض ثلاثين بيضة وزعها على الأرض، ومن كل بيضة يخرج يومياً سبعون شيطاناً، ذكراً وأنثى (نعمة، م. س، ص ٦٦).

(٥) الجلالين تفسير، ص ٢٥٣.

(٦) القرآن، ٢/ ٣٤. لكنْ هل يتعلق الأمر بفردٍ، كما يُدّعى عموماً، أم بجماعة؟ بعدما أوضح الطبري (أخبار، ج ١، ص ٧٩) أن إبليس كان من أشهر الملائكة وكان ينتمي إلى أشرف قبائلهم، يضيف بعد قليل هذه العبارة المدهشة: «إبليس حيٌ من أحياء الملائكة» (م.ن، ١، ص ٨١).

(٧) القرآن، ٧/ ١٤؛ ١٧/ ٦٢؛ ١٥/ ٣٦.

(٨) القرآن، ٧/ ١٧؛ ١٥/ ٣٩.

(٩) القرآن، ٣٥/ ٦؛ ٤٣/ ٦٢؛ ٢٠/ ١١٧. إنه يضلل الناس، ويوحي للعرب ببعض العادات التي يدينها القرآن (٥/ ٩٠ وما بعدها)، ويسّبب كل أنواع الرجس (٢/ ٢٦٨) ويأمر بالفحشاء والمنكر والبغي (٢٤/ ٢١) ويتمكن من جعل البعض يعبدونه (٣٦/ ٦٠؛ ١٩/ ٤٤).

(١٠) القرآن، ١٥/ ٤٢؛ ١٧/ ٦٥؛ ٣٩/ ٨٣. وهذا لم يمنعه من تضليل أب الجنس البشري، على الرغم من تحذير الله وتنبيهه له (٢٠/ ١١٧)، ولا من تضليل الأنبياء (٢٢/ ٥٢). ناهيك بأن تاريخ الآيات «الشيطانية» يشير إلى أن محمداً لم ينج من مكائده، ولكنها تجاوزها وخرج منتصراً، حسب السنّة، لأن الشيطان المقترن بشخصه اعتنق الإسلام (الشبلي، آكام، ص ٢٦).

يُطردون من السماء ويُدمجون بالقوى الجحيمية. حول هذه النقطة، على الأقل، فشلت أولى محاولات التمييز والتفريق. لكنّها تتوّطد على صعيد آخر: مع إدانة إبليس وتعذيبه، تنقسم القوى الخفية، نهائياً، إلى عشيرتين متغالبتين: هنا نجد تأثير المانوية. في الإسلام، تتألف قوى الشّر من فئتين من الكائنات الخفيّة: **الجن** و **الشياطين** الذين يندمجون في آخر المطاف. والمقصود قوى ظلاميّة، ذات طبيعة واحدة، تحتل العالم السفلي. وإبليس ذاته، الذي ينهض من هذا الهباء المنثور، لا يكاد يشكل صورة واضحة، تنقله من الغموض إلى الوضوح.

ـ كان القرآنُ مألفةً بين تأثيرين، التأثير اليهودي ـ المسيحي وتأثير العرب القدامى. وكما في التوراة، يُدان الشيطان بسبب استكباره. لكنه كان ملاكاً، فجعله القرآنُ جنّياً. حتى إنه أبُ الجن، مثلما آدم هو أبُ البشر. ويُعترف له بالقدرة على النكاح والإنجاب. وهنا ينطلق الفكر الخرافي العربي في لعبته الخيالية، غير منقطع عن بنيته التحتية الأرواحيّة. ومن هنا جاءت هذه الحكايات الساذجة والخيالية في الكتابات الدينية، كما في الأدب الرفيع والشعبي.

مع ذلك لا يكون الإنسان متروكاً بلا رحمة لإبليس ومكائده: هناك ملاكان يحرسانه وهما مكلّفان بتسجيل أعماله الحسنة والقبيحة. وتالياً، هناك قوتان عدوتان تخوضان معركةً حول السماء. ويعلم التراث الإسلامي أن قوى الشر ستنسحق في آخر المآل. ولكنها قبل انسحاقها تكون قد ارتكبت من المظالم ما يكفي لجعل الأرض تحت هيمنتها ولو لفترة معيَّنة.

يرفض القرآن المعتقدات العربية القديمة، ويعرض الملائكة وكأنهم عبادُ الله، الخاضعين كلياً لأوامره. فهم يعبدونه (٤/ ١٧٢) ويسجدون له (١٦/ ٤٩) ولا يرون عيباً في السجود أمام أي مخلوق. لكن القرآن يبدو ضنيناً بالمعلومات منذ أن يتعلق الأمر بتحديد طبيعة الملائكة. فهم عند الفقهاء مخلوقون من نور محض، فيما إبليس وأعوانه مخلوقون من مادة نارية. فهل هم أرواح محضة، جواهر لطيفة وغير مادية؟ إن بعض توصيفات القرآن تجيز مثل هذه الفرضيّة. فالله يرسل روحه إلى أصفيائه لإعلامهم بمشيئته (١٩/ ١٧). ﴿... يُلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق﴾ [٤٠/ ١٥]. إلاّ أن آيات آخرى تشير إلى أشكال أقلّ روحانية: للملائكة أجنحة (٣٥/ ١)؛ وهم يحملون عرش الرّب (٦٩/ ١٧؛ ٤٠/ ٧). والملائكة الذين يحرسون الجحيم غلاظ، شداد (٦٦/ ٦). ويذهب بعض الكتَّاب المسلمين إلى أبعد من ذلك في طريق المادية. ولدى قراءة أوصاف القزويني المدهشة، نكاد نجيز لأنفسنا الكلام على التجسيم. فهو يرى أن هناك ملائكة على صورة الإنسان، وآخرين على صورة الثور، وآخرين على صورة النسر، وآخرين على صورة الأسد. وهم على ضخامة لا يمكن وصفها. إن ميكائيل بنحو خاص ذو حجم هائل لدرجة أنه عندما يفتح فمه لا يكون فيه للسماوات سوى مكان كحبة الخردل (أو حبة الرمل) في البحر[1]. إن العقليّة الخرافية التي أبدعت المارد والعفريت، من واجبها أن تصطنع لهم خصوماً

(١) القزويني، عجائب، ص ٥٧ وما بعدها.

جديرين بقوّتهم. وربما كان التراث قد غرق في هذه الصور الخيالية، لأنه كان يتوقع المعركة التي سيخوضها الملائكة مع إبليس وأعوانه وذرّيته العمالقة. أما جبريل، رسول الوحي القرآني، فله ستة أجنحة؛ في كل منها مئة جناح؛ وهناك خلف الأجنحة الستة، جناحان آخران يفردهما فقط عندما يريد إزالة المدن.

لئن بدا ممكناً وضع هذه التوصيفات المرعبة في خانة مصدر إلهامي واحد، فإن التمايز الذي يخصّ العالم السماوي، قد يكون من مصدر يهودي ـ مسيحي. الواقع أن في القرآن هيكلية حقيقية للملائكة. إن التراتب غير أكيد، وذلك على الرغم من إمكان وضع جبريل في قمّته. يتحدّث القرآن عن ثمانية ملائكة يحملون العرش (٦٩/ ١٧)، وعن حفظة اللوح المحفوظ، النموذج الأول للقرآن (٨٠/ ١٥) وعن المقرّبين (٤/ ١٧٢)، وعن معقّبات، ملائكة معلقين بخطى الإنسان (١٣/ ١١)، وحفظة أو حرس ملائكي يسجّل الأعمال (٦/ ٦١؛ ٨٢/ ١٠؛ ٨٦/ ٤)، وملاك (٣٢/ ١١) أو بالأحرى ملائكة الموت (٦/ ٦١) وحفظة النار، وعددهم ١٩ (٧٤/ ٣٠)، الغلاظ، الشّداد (٦٦/ ٦). قد لا يكون للأرقام المذكورة سوى قيمة رمزية، وقد لا تكون ـ حسب تعبير القرآن سوى غواية لمن لا يؤمنون (٧٤/ ٣١). ومما يلاحظ أن أياً من ممثلي هذه المراتب المختلفة، لم يذكر اسمه صراحةً. حتى إن جبريل نفسه، المكلَّف بالرسالة الكبرى، رسالة نقل الوحي إلى محمد، لم يخرج من المجهول إلاّ في وقت متأخر (٢٦/ ١٩٣). زد على ذلك أن القرآن عرف هاروت و ماروت (٢/ ١٠٢)، و مالك، رئيس جهنم (٤٣/ ٧٧) و ميكال (٢/ ٩٧ وما بعدها؛ ٤٦/ ٤).

بنحو عام يمكننا القول إن الملائكة هم رسل (٢٢/ ٧٥) وجنود (٣٦/ ٢٨) السماء، المكلفين بتمجيد الرّب. إنهم ينقلون الوحي (٢٦/ ١٩٣؛ ٢/ ٩٧)، ويطمئنون المؤمنين (٤١/ ٣٠)، ويحاربون الكفّار (٣/ ١٢٤ وما بعدها؛ ٨/ ٩)، ويجمعون أحاديث الناس ويسجلون أعمالهم (٤٣/ ٨٠؛ ١٠/ ٢١؛ ٥٠/ ١٧ ـ ١٨)، ويدعونهم إلى الله، ويتشفعون للمؤمنين (٤٠/ ٧). وفي يوم القيامة، يصطفُّ الملائكة أمام الله (٨٩/ ٢٢؛ ٧٨/ ٣٨) ويشهدون على الكافرين (٤/ ١٦٤؛ ٣٤/ ٣٩).

على الرغم من تمايز وظائف العالم العلوي من وظائف العالم السفلي، ومن كون الأولى أكثر تنوعاً من الثانية، فلا بد من التشديد على تماثلها. إن الجن هم أيضاً رسل الشيطان. إنهم يوحون للعرّافة والكهان، ويجمعون أحاديث الملأ الأعلى، ويغيثون أعوانهم وأتباعهم. في الحقيقة، ربما ينتمي الملائكة والشياطين إلى هذا الفلك الواحد من القوى الخفيّة، شبه المجهولة دوماً، الذي تصدر منه الجن، هذه الكلمة المأخوذة بمعناها الواسع، طبقاً للمعتقدات السابقة للإسلام. ومما لا ريب فيه أن الجن يتصرفون، عندئذٍ، بكيفيةٍ شبه مستقلة، ويخرجون إلى حد كير عن إرادة الكوّان Démiurge أو صانع الكون. أما الإسلام فيحقق مركزة شديدة للسلطة حين يجعلهم خاضعين لإرادة الله. لكن على الرغم من هذا القبض على هذه القوى المنفلتة حتى ذلك الحين، فإنها هي بالذات المكلفة بشؤون هذا العالم، وهي التي يتوقف على نشاطها (الحسن أو الشرير) المصير

الأخير للإنسان، إلى حد كبير[1].

وكما هو الحال في المعتقدات السابقة للإسلام، يكون الإنسانُ متعلّقاً بفئتين من الفاعلين الخارقين: من جهة، القوى الصديقة التي تسهر عليه، وتعلّمه، وبذلك تتعاون معه للحفاظ على النظام الأسمى؛ ومن جهة ثانية، القوى العدوّة التي تضلّله وتجلب الفوضى؛ فمن جانب، الأرواح الخيّرة، الحسنة الاطلاع، المتميّزة تقريباً بامتياز العلم الكلي بسبب علاقتها مع العالم العلوي؛ ومن جانب آخر، أرواح شرّيرة، ذات علم محدود، منتمية إلى العالم السفلي. ولكنها من طبيعة واحدة، على الرغم من تعارض صفاتها وأدوارها: في الحقيقة، لا ضوء بلا نار. والصحيح أن الإسلام يرى أن بعضهم أطهار، وأن بعضهم الآخر أنجاس. ولكن، هذان هما قطبا القدسي، بعد كل الطواف.

---

(١) ستتاح لنا الفرصة للرجوع باختصار إلى هذه المسألة الحساسة حول المسؤولية والحرية. أما قضية عصمة الملائكة، فهي لا تعني هذا العمل إلاّ قليلاً. ناهيك بأن القرآن يتركها معلّقة. ولا ريب أنه يذكر أن الملائكة ينفّذون أوامر الله، وأنهم يطيعونه. لكننا نجهل إن كانت هذه الطاعة ناجمة من عجزهم عن صنع الشّر. لا شيء في القرآن يسمح بالتأكيد أنهم معصومون، ويمكن، بلا ريب، ذكر مثال إبليس، لكنه كان من الجن؛ أو مثال هاروت وماروت اللذين كان يعلّمان السحر، ولكننا لا نستطيع القول إنهما كانا من الملائكة المطرودين: فهما لا يعلّمان إنساناً قبل أن يقولا له؛ ﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر...﴾ [القرآن، ٢/١٠٢]. وهما بذلك يطيعان أوامر السماء، لا غير.

الفصل الثالث

القدسيّ المفارق: الله

نظراً لرد الفعل الإسلامي، مُنيت إذاً بالفشل محاولةُ صعود القوى السفلية إلى العالم العلوي. ومما لا ريب فيه أن العقيدة الجديدة أدخلت الجن في صلب نظامها الخاص. لكنها انتهت إلى إعادتهم للعالم السفلي، حين جعلت الجن من أعوان الشيطان أو من ذريته. ومع ذلك، فقد شكلت هذه المحاولة مرحلةً مهمّة على طريق التمايز والتباين. وهكذا، دون أن تخرج الأرواح الدنيا، السفلية، خروجاً كلياً من المجهول، كانت تشق لنفسها طريقاً نحو السماء: ذلك أن بناتها كانت قد صارت زوجاتٍ للإله، ومن ذلك الاقتران ولدت الملائكة. وفوق ذلك، كانت شخصية بعض الشياطين تتوطّد وتتعزّز إلى حد كادت تُعتبر فيه بمنزلة الآلهة.

هل معنى ذلك أن الشِّرك (تعدد الآلهة) لم يكن سوى جانب متطور من مذهب تعدّد الشياطين، الذي قد يكون متحدّراً منه؟ على الرغم من كون كلمة جن تُقال على كل ما هو مستور، وتدلّ على الشياطين مثلما تدلّ على الملائكة، فإن من المبالغة الإدّعاء بأن العالم العلوي جرى تصوّره انطلاقاً من العالم السفلي. صحيح قد يحدث، كما رأينا، أن تسعى القوى السفلية إلى الارتفاع لمستوى أعلى، لكنّ الظاهرة العكسية ملحوظة أيضاً، ما دام لوسيفر Lucifer قد كان ملاكاً بادىء الأمر. والحال، يبدو جليّاً أنّ الانتقال من مرتبةٍ إلى أخرى، لا يمكن وقوعه إلاّ إذا وُجدت المرتبتان معاً، بالقوّة على الأقل. وربما كان المقصودُ، بالأحرى، وجهين متكاملين لكلٍ واحد، يجري تصورهما من خلال مقارنة أحدهما بالآخر. من المؤكد أن القدسي يحيط بهما، لكنّه ألا ينقسم بدوره إلى قوى متنافرة ومتكاملة: الطاهر والنجس؟ في الواقع، يبدو أن ثنائية أساسية تقطع الطبيعة إلى قطعتين، وهكذا تجد نفسها منقسمة إلى: أعلى ـ أسفل، ميمنة ـ ميسرة، جنوب ـ شمال، نور ـ ديجور، نهار ـ ليل، حرارة ـ برودة، مذكّر ـ مؤنث، صحة ـ مرض، صديق ـ عدو، خير ـ شر، إلخ. إن هذه الثنائية التي يصعب التشكيك في طابعها البدائي، لا يمكنها الامتناع عن مدّ تفرعاتها إلى الخارق، ما فوق الطبيعة: من جهة، المعرفة (والعلم الكلي لاحقاً) واللطافة والطهارة المرتبطة في تلك المرحلة البدائية ارتباطاً حميماً بالكمال الجسدي وبالوضوح والصفاء؛ ومن جهة ثانية، الجهل، الخبث، الرّجس، المرتبط بالمرض، البؤس أو النحس والديجور. لقد رأينا أن

الجنيّ الصديق هو بالتحديد ذلك الذي يتوصل إلى الخروج من شرطه الجهنمي، السفلي، ليسترق السمع من السماء. ولو تفحّصنا، الآن، المزايا الأساسية لفلك الغيب، المستور، لرأينا أن التعارض الذي يقسمه قسمين، هو في كل نقطة مماثل للتعارض القائم بين قطبي القدسي. فعلى منوال الطهارة التي ستغدو القداسة، يكون العالم العلوي على علاقة بالنور، بالأبيض، بالطير، بالميمنة، بالنظام والبركة. إنه عالم سماوي، منتظم مثل الكواكب، خيرٌ مثل المطر، يهيمن عليه المبدأ المذكّر ويدبّره إله أو ألوهةٌ من النوع عينه: القمر. بالعكس، ستغدو الطهارةُ مرادفةً للخطيئة، وعلى صلةٍ بالدياجي، بالأسود، بالحيوانات السفلية، بالميسرة، بالفوضى واللعنة. إنّها تحدِّدُ عالماً سفلياً، جهنمياً، وهمياً مثل تقلّبات الأرض، لاهباً كالنّاس، يسودُه المبدأ المؤنَّث، ويلتحقُ بالآلهة شمس[1]. إن هذه القسمة المثنوية التي تطال كل شيء حتى الألفباء العربية التي تنقسم حروفها إلى شمسيّة وقَمَريّة، لا يمكنها إذن أن تترك العالم المستور خارجها[2].

إن الشمس التي لا يرقى الشك إلى كونها آلهة سماوية، تثيرُ مسألةً دقيقة بسبب علاقاتها البيّنة مع العالم الجهنمي. فهي بوضعها في كبد السماء، ومجراها، وتلاشيها في الدياجي، وبما ترسل من حرارة، تبدو مدعُّوة كلياً للاضطلاع بدور الوسيط بين العالم السفلي الذي يبتلعها بانتظام، والعالم العلوي، الذي تقاسمُه مجده. إن معتقدات العرب القدامى، حتى في صيغتها الإسلاميّة، تصوّر لنا نجم النهار مُشرقاً ومُغرباً، وهو محمول على قرون شيطان. فالشمس حسب وصف شاعر، معاصر لمحمَّد، «تظهر في آخر كل ليل، جمراء بأشعة وردية، وتأبى [النهوض] ولا تتجلى للعيان إلاّ بعد تعذيب أو قتل». ويجري شرح هذا القول الذي أدهش المسلمين بحبكته، كما يلي: لا تشرق الشمس إلاّ إذا وخزها ستون ألفاً من الملائكة الذين يأمرونها بالظهور دونما جدوى. هناك شيطان يسعى إلى إطالة النور في العالم السفلي، يقوم لكي يمنعها. وعندها تتجلى، محمولةً على قرون جنيّ تحرقه بأشعّتها. ولا تغيب من جهة أخرى إلاّ وهي ساجدة لله. ويركض شيطان لمنعها من القيام بهذه الحركة؛ عندئذ تغيب الأسطوانة الشمسية، محمولةً على قرون جنيّ، تحرقه أيضاً[3]. لذا يُحرِّم الإسلام على مؤمنيه أداء الصلاة الشعائرية عند شروق الشمس وغروبها، لأنها تكون حينئذ بين قرنيّ شيطان. وهناك حديث يُحرِّمُ ترك الماشية والأطفال يخرجون «من غروب الشمس حتى بداية المساء..، لأن الشياطين تخرج وتنتشر في تلك الأثناء[4]. حتى إنَّ بعض

(١) وتالياً نلاحظ أنَّ عالم الجن قبل الإسلام، يشتمل أساساً على الغيلان والسعالي، وهذه تدلّ على الهيمنة الأنثوية. وفيما بعد، يبدو أنَّ المبدأ المذكّر سيفرض هيمنته؛ لكن هيمنة المرأة ستستمر عبر السِّحر. في الحكايات الشعبية، غالباً ما تكون الجنّية أقوى من الشيطان (ألف ليلة وليلة، ج ٢، ص ٢٣٥ وما بعدها).

(٢) في الزراعة النَّبْطية تنقسم النباتاتُ أيضاً إلى قمريّة وشمسية (ابن العوام، كتاب الزراعة، مقدمة المترجم، ص ٢٣).

(٣) راجع: الأغاني، طبعة جديدة، ج ٤، ص ١٣٠؛ نعمة، م. س، ص ٦٢.

(٤) A. J. Wensinck, *Quelques remarques sur le Soleil*, p. 27. يبيّن الكاتبُ أن الشمس على علاقة بالقوى الشيطانية، وأن في إمكانها التأثير على الإنسان إيجابياً وسلبياً. فهي تحمل في اثناء سفرها اليومي أو تنقل =

الفقهاء ينصحون المؤمنين بعدم الوضوء بالماء الساخن من أشعة الشمس[1]. ومن المفيد أيضاً أنْ يُلاحظ أنَّ كلمة إلهة تعني الشمس الحارقة، كما تدل على الحية الضخمة[2].

يبدو من الثابت، إذاً، أن الشمس في المعتقدات العربية السابقة للإسلام، كانت على اتصال بالقوى الشيطانية. ولو تذكّرنا الآن أنَّ المقصود بذلك إلهة انثوية، لم تكن سوى زوجة سن (قمر)، لصار في الإمكان عندئذٍ تسليط بعض الضوء على الأسطورة العجيبة، المعروضة آنفاً، والقائلة إن الملائكة كانوا يعتبرون بمنزلة بنات الله، المتحدرات من اقترانه بإناثِ الجن: ربما تكون الإلهة الشمسية بنت الجن، المقدمة زوجةً إلى الله، وتكون النجوم، أي الملائكة، أولادهما. إن القمر، سيّد السماء، الذي خلعه الله عن عرشه، إنما أناطه بقدراته وسلطاته.

ولكن بين العالم العلوي والعالم السفلي، لا تقوم إلاّ تعارضات: مع ذلك نلحظ بعض التشابه بينهما. ومما لا ريب فيه أن العالم السفلي يبدو أقل تطوراً، فهو مكوّن من كومة قوى غامضة ومجهولة، فيما العالم العلوي يتضمن قوىً متمايزة. إلاّ أن هذا التمايز الأحسن، ألا يفرض نفسه على الألباب من خلال عناصر العالم المنظورة؟ مع ذلك، هذا لا يحول دون جعل هذا العالم، ذي الأدوار المنتظمة والآلهة المعروفة والمعبودة[3]، خاضعاً بدوره، مثل عالم الجن، لقوّةٍ شديدة، خفيّة، مرتفعة، ولكنها تنتهي إلى فرض وجودها، كآلهة لها اسماء شتى، مثل **إل** El، **إيلو** Ilu، **إله**، و **الله**. لكن أسماءه ووظائفه لن تتحدد إلاّ في وقت لاحق.

يكاد يشرف البحث على إلقاء بعض الضوء على الأصول الغامضة لهذا الإله الأرفع في المعبد السامي. والدليل الأول، غير التاريخي، الذي يمكننا السعي لتقديمه، هو أنَّ الأمر يتعلّق، تناقضيّاً، بقوة مجهولة، مُغْفَلة. فإذا كان الأمر قد انتهى باليهود إلى اعطاء إلههم الأعلى اسماً كان يفتقر إليه (**يهوه**: الذي هو)، فإن العرب تركوا إلههم، عملياً، بلا اسم. وربما كان اسم الله من كلمة **إله**. ذلك أن بُعده الشديد كان وراء لقب «**تعالى**»، «**العليّ**». إنها ألوهة سماوية، يبدو شكلها بالغ الغموض في المقام الأول. ففي أقدم صيغ الصلاة، إن لم يكن في أقدمها عل الإطلاق، تتردد عبارة «**اللهم**»[4] في إشارة إلى الله. ويذهب المَعجميّون إلى أنَّ المقصود هو كلمة مركّبة، معناها يا الله!

= قدراتٍ سحرية. راجع: البخاري ـ القسطلاني؛ **صحيح**، ج ٣، ص ١٧٧؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ١، ص ١٦٣.

(١) ابن قدامة، **المغني**، ج ١، ص ١٧. يذكر الفقهاءُ سبباً خطيراً، ومتأخراً بكل وضوح: ففي إمكان مثل هذه المياه أن تسبب البَرَص. مرة أخرى، يأتي التفسير العقلي ليخفي المحرَّم الديني. كذلك يُحظر على المرء تعريض عورته للشمس والقمر، لأنهما يعكسان نور الله. (ابن قدامة، م. س، ج ١، ص ١٦٣).

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة أله؛ النويري، **نهاية**، ج ١، ص ٤٨.

(٣) ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر﴾ [القرآن، ٤١/٣٧]. عبد شمس، خادم الشمس أو عابدها، هو الاسم الشهير جداً لجد الأمويّين.

(٤) **القرآن**، ٣/٢٦؛ ٥/١١٤؛ ٨/٣٢؛ ١٠/١٠؛ ٣٩/٤٦. ينسب التراث إلى الشاعر أمية بن الصلت، ادخال =

فهي مركبة من كلمتي الله و «هُمّ». المؤسف أن هذا الاشتقاق لا يبدو كافياً: فشكله شاذ ومنحرف عن كل القواعد والقياسات، ويشكّل حالة فريدة في اللسان العربي. وفوق ذلك، حتى لو سلمنا بأن حرف النداء يمكنه أن يكون «همّ» بدلاً من ياء النداء المأثورة، وأنه يمكن وجوده في آخر الكلمة ويلتصق بها، بدلاً من أن يسبقها كما يفترض علم النحو، فإن الصعوبة لا تزول مع ذلك، لأنه يبقى علينا أن نأخذ في الحسبان صيغة «يا اللهمّ!»، النادرة حقاً، والتي يكون فيها اسم الله موضوعاً حسب التفسير المُقترح، بين ندائين[1]. بما أنَّ الهدم لا يكفي، فلا مناص من تقديم بديل؛ وعليه فإنني أخاطر، على الرغم مما سينالني من سهام النقد ـ فالعلم لا يتقدّم إلاّ بهذا الثمن ـ، وأقدّم فرضية محفوفة بالأخطار حقاً، لكنها تبدو على الأقل صالحةً مثل الاشتقاقات التي اقترحها فقهاء اللغة. وعندي أننا قد نكون أدنى إلى الحقيقة إذا اعتبرنا «اللهمّ» بمثابة اسم علم، حقيقي: فمن كانت تلك الألوهة التي كانت تُذكر في الصلوات والأضاحي، وبات اسمها في اللغة المتداولة، معادلاً لمنادى؟ ربما تعلّق الأمر بتحريف للكلمة العبرية **إلوهيم**، كما يوحي الشكل بذلك: يا اللهمّ، يا إلوهيم! سنترجم ما من شأنه تسويغ استعمال (يا) الذي سيكون نافلاً لو كان ملصقاً بالكلمة بشكل (همّ)، كما يفترض المعجميّون. وقد لا تخرج هذه الفرضية عن المعقول، إذا تفحصنا العلاقات الزمنية بين اليهود والعرب. صفوة القول إن المقصود الوهة واحدة مشتركة بين جميع الساميّين، ولكنها إلوهة تعددية، قوى متعدّدة، لأن إلوهيم اسم جمع.

والحال عندما أطلق العرب اسم الله على تلك القوة الخفية التي كانت تهيمن على العالم العلوي، ربما كانوا يشيرون إلى جهلهم لاسمائه وصفاته ووظائفه. خلافـاً لآلهة الوثنية التي كانت تسمح اسماؤها، عموماً، بتكوين فكرة عن صفاتها، لم يكن اسم الإلهة العلي يتضمَّن أي مضمون محدَّد: لا تزال القوة تبدو احتمالية. لقد استند المكّيّون إلى مثل هذه الحجة لدحض انتقادات محمّد وتهجّماته على الشِّرك (تعدد الآلهة)، واظهار تفوق الله على ما كانوا يعبدون: الواقع أنَّ آلهتهم كانت تحمل اسماء مُعبِّرة عن شيء ما، فيما كان اسم «الله» لا يترجم أي شكل من أشكال القوة الخفيّة. وكان الاعتراض شديداً، ويكون له وزنه عندما نتذكر قوة الكلمة ومكانتها في الأديان المأثورة. وهذا ما ردَّ القرآنُ عليه: ﴿ما تعبدون من دونه إلاّ أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ [١٢/ ٤٠؛ ٥٣/ ٢٣؛ ٧/ ٧١].

شيء ملحوظ، هذا الغياب الاسميّ الذي يشير إلى بعض الارتباك في تحديد شخصية الله، والذي ستكون له انعكاساته على الإسلام الذي تبدو عناصرُه الصوفيّة قد غذَّت الارتياب فيما يتعلق باسم الله الحقيقي. الواقع أن الهُدى القرآني بدأ أولاً باسم الرب (رب العالمين، الخالق)، مع تردّد بتسميته صراحةً. ربما كان محمّد قد واجه بعض الحذر في استعمال اسم الله في القرآن، طيلة

* صيغة «باسمك اللهم» في العهود المكتوبة. الطبري، تاريخ، ج ١، ص ١١٩٨؛ الأغاني، طبعة جديدة، ج ٤، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة «اله». وأكثر عسفاً وتحكماً الإشتقاق الذي يقترحه الفرّاء.

المرحلة المكّية الأولى، الغامضة سنواتها نسبياً. فما يذكره القرآن هو: «ربك» (٩٦/ ١، ٣)، «ربه» (١٠٠/٦)، «ربكم» (١٠٠/ ١١)؛ «رب هذا البيت» (١٠٦/٣)... ، لكنّه يتجاهل الشكل المبني: «الرّب» الذي يبدو مناسباً تماماً لاسم الله. وتواصل في المرحلة المكية الثانية، التردد نفسه في تسمية الله باسمه. هناك تفضيل واضح «للأسماء الحسنى» للرب[1]. إنه العزيز، الرحيم، القوي، الوهّاب، إلخ. وانطلاقاً من المرحلة الثالثة، صار يستعمل اسم الله منهجياً في القرآن[2]. عندئذ ظهر تآلف معين بين القوّة (العزّة) ورسولها، القوة التي تساعدُه حتى في متاعبه الزوجيّة[3]. ربما عانى النبيّ، بادىء الأمر، خوفاً معيناً من ذكر اسم العليّ الخفيّ، أو ربما تردّد في اعتماده، لأنّه كان مُبجّلاً لدى المشركين؟ تبدو الفرضيّتان صالحتين على حدٍ سواء، وقد تجسّدان أهمية الدور الذي يلعبه الاسم الألهي في المعتقدات العرينيّة. ناهيك بأن التصوف الإسلامي غير واثق من أن هذا الاسم هو اسم الله الحقيقي. فهو يؤمن عموماً أنْ للرب مئة اسم، منها ٩٩ من الأسماء الحسنى (النعوت والصفات) فيما الاسم المئة هو الاسم الأعظم، الخفيّ: وهو لا يتكشف إلاّ لندرة من الأصفياء المصطفين، لأن معرفته تهبُ الحكمة والعلم والقدرة[4]. «إن المسلمين مقتنعون بأن المرء لو توصل إلى معرفته، لصار في إمكانه إحياء الموتى وقهر العناصر وقلب كل الطبيعة كما يحلو له»[5].

* * *

والحال، يبدو أن العالم العلوي تسوده قوّة خفيّة، تشخصنت تاريخياً، وكان باطناً اسمُها الحقيقي. وعشية ظهور الإسلام، كانت صورتها لا تزال مُبهمة. ذلك أن الله، الإله الأعلى ظاهرياً،

---

(١) القرآن، ٧/ ١٨٠؛ ١٧/ ١١٠؛ ٢٠/ ٨٠.

(٢) J. Chelhod, *Note sur lémploi du mot rabb dans le Coran*. كانت الجاهلية تستعمل أيضاً كلمة رب للدلّ على آلهتها. لكن القرآن يبدو أنه أعطى لهذا اللفظ معنىً جديداً: ذلك أن استعماله حاصر، رافض للأرباب، للآلهة [المزيفة]. فللرب في القرآن معنى «الرّب بامتياز». وهذا إلى حدٍ ما إقرار، قبل الحرف، بالوحدة الإلهية. إلاّ أن بحثاً معيناً عن تسوية، يبدو قد طرأ بعد اتخاذ ذلك الموقف، كما تدلّ على ذلك «الآيات الشيطانية». كما أن آيةً أخرى تبدو مؤيّدةً لهذه الفرضية: ﴿وإذا ذُكر الله وحده اشمأزّت قلوبُ الذين لا يؤمنون بالآخرة، وإذا ذُكِر الذين من دونه إذا هم يستبشرون﴾ [٣٩/ ٤٥؛ راجع ١٧/ ٤٦]. يترجم بلاشير: «Allah, en son unité» وفي موضع آخر «L'unique»، ولكن يبدو أن عبارة «الله وحده» تتضمن فكرة عدد لا فكرة نوع أو كيف.

(٣) القرآن، ٣٣/ ٣٦ - ٤١؛ ٢٤/ ١٠ - ١٧.

(٤) E. Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, pp. 24- 30; Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, op. cit., pp. 265 Sq; Doutté, *Magie et religion*, pp. 199 Sq; J- A. Jacobey, *Asmâ'Ullah el- Hosna, Contribution à l'étude de la notion de Dieu dans l'Islam.*

(٥) Reinaud, *Monuments arabes*, t. II, pp. 19 Sq.

لم يكن يتدخل إطلاقاً في الشؤون الدنيوية، بقدر ما كان ابتعادُه عظيماً. فما هي المكانة التي كان يشغلها في الطباق الإلهي، حسب التصوّرات السابقة للإسلام؟ ربما كان صعباً القبضُ على المسألة عن كثب، لأن القرآن هو مصدرنا الإعلامي الأساسي. وعليه، فإنّ شهادته تأشيريّة في الغالب، وترتدي جوهرياً رداء تأويل للأفكار المكيّة، متحزّبٍ في بعض الأحيان. مع ذلك، على الرغم من موقفه «الملتزم» بالضرورة، فإنه يقدّم أهم المعلومات حول مفهوم الإلهي في الجزيرة العربية الغربية عشية الهجرة.

إن الملاحظة الأولى التي تفرض نفسها هي أن «رب البيت المقدس» هذا هو ألوهة مذكرة، على اتصال بالعالم الضوئي. ونظراً لموقعه الفضائي الرفيع جداً، الله، العلي[1]، فإنه يرى كل شيء، يعلم كل شيء: إنه البصير العليم. إله السماء، يأمر العناصر، وهو بنحو خاص مانح المطر، وهذا امتياز يدلّ على القدرة الكلية، حسب المنظار البدوي. ومن المفيد التذكير بأن مختلف الصفات هذه هي بالتحديد صفات الإله القمر. وربما كان الله قد خلعه عن عرشه، واستولى على امتيازاته الكبرى. فهل كان الإلـه في الجزيرة العربية محلياً، كما افترض ذلك جوزيف هنينغر؟[2] لا شيء يحول دون ذلك، ونعرف من خلال الشهادة الإخبارية أن طقسه كان يُقام في البلد كله[3]، وحتى لدى أهالي تدمر والأنباط وسورية[4]. ربما كان المقصود آلهة عليا مشتركة بين كل الساميين[5]، وهذا لا يدل على التوحيد إطلاقاً.

كائناً ما كان الأمر، فإننا نعلم من خلال القرآن، أن الله كان في نظر المكيين ربّ بيتهم الحرام (١٠٦/ ٣١). وأنهم كانوا يخصّونه بجزءٍ من أضاحيهم وقرابينهم (٦/ ١٣٧)، وربما كانوا يقسمون علناً باسمه (١٦/ ٣٨) ويتضّرعون إليه عند الخطر (١٠/ ٢٣). إن الإله الخلاّق كان يحتل مكانة عظيمة في الهرمية الإلهية. لكن قوته كانت مكسوفة بقوة آلهة الجاهلية[6] العربية الأخرى، التي كانت تتلقى مثله، وحتى أحسن منه، نصيباً من القرابين (٦/ ١٣٦). وكان المؤمنون يفضّلون عبادة تلك الآلهة، وهذا ما استنكره محمّد أشد استنكار: ﴿أتدعون بعلاً وتذرون أحسن الخالقين﴾ [٣٧/ ١٢٥]: في عصر الهجرة لم يكن الله يحظى بالاحترام الكافي، لذا يأمر القرآن المؤمنين به، بعدم شتم الآلهة التي كان المشركون يدعونها «خارج الله» لأنهم بهذه الطريقة كانوا يسبّون الله «عدواً، بغير علم» (٦/ ١٠٨).

---

(١) القرآن، ٨٧/ ٩؛ ٢/ ٢٥٥، إلخ.

(٢) J. Henninger, *La religion bédouine préislamique*, p. 134.

(٣) Winnett, *Allah Before Islam*, p. 248.

(٤) R. Dussaud, *Pénétration des Arabes*, pp. 40, 90, 143 وكذلك الحال بالنسبة إلى آلهة أخرى، خصوصاً اللات، والعزّى، ومناة.

(٥) J. Starcky, «*Palmyréniens, Nabatéens...*,» In Brillant et Aigrain, *Hist. des religions*, p. 203.

(٦) رأينا أنه كان صهر الجن وأن هؤلاء كانوا شركاءه.

من المناسب أن نلاحظ هنا أن استعمال «الخالقين» بالجمع في الآية الآنفة (انظر أيضاً: القرآن ٢٣/ ١٤)، يطرح مسألة حسَّاسة، وهي أن هذا الاستعمال قد يوحي بأن الله لم يكن الإله الخالق الوحيد في نظر المكيين. والحال، يُلاَحظ في بداية الرسالة، أي طيلة تلك الفترة المتسمة بشيء من روح التسوية، أن التبشير كان يتمّ باسم ربٍ طيّب، ﴿خلق الإنسان من عَلَق﴾ [٩٦/ ٢]. ولم تكن القدرة الخلقية للآلهة الأخرى موضع استنكار ولا موضع رفض بعد. ولم يحدث ذلك إلاّ لاحقاً، ابتداء من المرحلة المكيّة الثانية، عندما اشتدّ الصراع مع الوثنية، فأنتزعت تلك السلطة من الآلهة (٢٣/ ٩١؛ ٢٥/ ٣؛ ٣١/ ١١؛ ٣٥/ ٤٠). وكان القرآن نفسه قد أصبح تقديسياً، حازماً، فشطب تلك الآلهة العاجزة ﴿. . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له﴾ [٢٢/ ٧٣]. لكن يبدو أن محمّداً لم يكن يفكّر بمثل هذا النقض للاعتقادات لو لم يكن القرشيون قد سلمّوا بذلك صراحةً. ﴿هذا خلقُ الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه. . .﴾ [٣١/ ١١؛ انظر: ٢٣/ ٩١؛ ٣٥/ ٤٠؛ ١٣/ ١٦]. ﴿. . . هل من خالقٍ غير الله﴾ [٣٥/ ٣]. ﴿. . . وما كان معه من إله. إذاً لذهب كل إله بما خلق. . .﴾ [٢٣/ ٩١]: إنه نفي يتضمن تأكيداً، أي أن إلهاً لا يمكنه إلاّ أن يكون خالقاً. ولذا فإن القرآن يقرّر بصيغة جازمة الترابط بين الوحدة الإلهية والقوة الخلاقة: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلاّ هو خالق كل شيء﴾ [٦/ ١٠٢].

كانت الوثنية، إذاً، تحيط الله بكوكبةٍ من الآلهة الأدنى منه حقاً، لكنها كانت متعلقة به، وكانت تملك قدرة إبداعية، ربما أقلّ من قدرته. كان يقول المكيّون ﴿. . . ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى الله زلفى. . .﴾ [٣٩/ ٣]. الحقيقة أنهم كانوا يعتبرونهم وسطاء، شفعاء لدى العليّ القدير (١٠/ ١٨؛ ٦/ ٩٤؛ ٣٠/ ١٣). نعرف قصة الآيات «الشيطانية»، المنسوخة الآن من القرآن، والتي جاء فيها أن اللات والعزّى ومناة «من الغرانيق العلى، وأن شفاعتها لترتجى»[1]. فلنتذكر أن تلك الآلهة إن لم تكن من الجن، فعلى الأقل كانت على صلة بهم! ومن المفيد الإضافة أن تخصصاً قد

---

(١) هذا الاعتقاد الجاهلي بامكان التوسط لدى الله، مُربك قليلاً عندما تجري مقارنته بالأفكار الدينيّة المتعلقة بالحياة الأخرى، التي يعزوها القرآن إلى الوثنيّين. والحال، كيف التوفيق بينها وبين نفي النشور والحياة المستقبلية التي كان المكيّون يرّدون بها على محمّد وآيات القرآن (٦/ ٢٩؛ ١٦/ ٣٨؛ ٦٤/ ٧؛ ١١/ ٧؛ ٢٣/ ٨٢؛ ٣٧/ ١٦؛ ٥٦/ ٤٧؛ ٨٣/ ٤)؟ هل ينبغي التسليم بأن الشفاعة كانت تطرأ فقط لصالح الحياة الأرضية؟ يبدو أن النصّ القرآني الذي يتناول هذه المسألة، يستبعد هذه الفرضيّة. غير أن هناك مجالاً للتخلص من التناقض: تطور الاعتقادات. ربما كانت هذه الاعتقادات متجهة نحو المادوية في مرحلة الهجرة، وربما كان المكيّون يعتبرون البعث خرافةً مستحيلة؛ لكنهم، في المقابل كانوا يقولون بأن تلك الاعتقادات كانت عقائد آبائهم ﴿لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل. إن هذا إلا أساطير الأولين﴾ [٢٣/ ٨٣؛ ٢٧/ ٦٨]. في كلام القرآن على «الشفعاء»، إشارة إلى المعتقدات القديمة، والبائدة إلى حدٍ ما. وعليه، تبدو مدينة مكة مأخوذة بمادوية كانت تنسف مرتكزات الدين الجديد. وكان الله قد فقد تأثيره في شؤون العالم هذا. فكان مجرداً من امتيازاته لصالح آلهة دونه، كان يتوجه المؤمنون بدعائهم إليها. وكاد يفقد ما تبقى له من نفوذ وتأثير في خلع سن، إله السماء، عن عرشه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لوحظ على صعيد القدسي: كانت مناة ربّة القَدَر، وكان قُزح إله الرعد، وهُبل رب المصير أو الحظ. . . ومن النافل ذكر كل أسماء الأصنام. صفوة القول إن عالم العرب الإلهي كان يحتوي، عشية الإسلام، على قوى سماوية وقوى أرضية كانت قد تمكّنت من تغيير شرطها. مبدئياً، كان لكل مدينة آلهتها الاسمية، وكان لكل اتحاد قبلي جدّه المشترك. مع ذلك، يلاحظ أن الإله الأعلى مرتبة، في الظاهر، كان تحديداً الاسم الذي يذكر بأقل حماس ممكن. ذلك أن الأمر يبدو متعلقاً بمصدر القدسي المحض بالذات، المصوَّر أولاً كأنه طاقة عظيمة، تمايزت تدريجياً، وأخفت تفرعاته الكثيرة وحدته.

وهكذا، انطلاقاً من ركام قوى غامضة نسبياً، كانت تؤدي حركة التمايز والتباين إلى تفتح عدة آلهات ذات مزايا محددة بوضوح غالباً. هذه الحركة، حاولنا وصفها في عمل سابق[١]، حين بيّنا أنها تمّت بموازاة تطور عام كان قد أفضى إلى جلب العربي من البادية إلى المدينة، وجعله يلمح من خلال كثرة مبادىء وجوده أو كيانه الحياتية، أناً مفكّراً. وليس في مستطاعتنا استرجاع تحاليلنا هنا. وإنما نستذكر فقط أن توسع قريش الاقتصادي أدّى في المقام الأول إلى كسر الفردية البدوية وذهنيتها القَبَلية، ممهّداً بذلك السبيل أمام وحدة دينية أعظم. وحين قبض الإيلاف المكّي بقوّةٍ على شؤون البلد الرئيسة، سعى في الوقت عينه إلى فرض آلهته على الحجاز كله. ومثاله أن الثقفيين، اللامعين بعد المكيين، وأن المدنيين، المنافسين التعساء، كانوا يرون أوثانهم يخفتُ ألقُها أمام سطوع أصنام مكة. وكان في مرحلة الهجرة ثمة نوع من دين وطني، محرابه الكعبة، وربه الأكبر هو الله، في طريقه إلى التكوّن وفرض نفسه. غير أن الأفكار كانت مشغولة قبل ذلك بمسألة وحدة القوى القدسية: ففي نهاية المطاف كانت تنزع اللات والعزّى إلى الدلّ على إلهة واحدة، وحية، باسمين متمايزين[٢]. في الواقع، ما كان يتعلق الأمرُ بعد إلا بتطلع غامض إلى التوحيد، الذي لم يكن قادراً على فرض نفسه كبيّنةٍ طالما أن مختلف المبادىء الحياتية، التي كان الإنسان مركزها، لم تتأكد وحدتها بعد. ففي مقابل تصوّر مُلتبس للإنسان (الشخص البشري) لا يمكن أن يظهر سوى تصور إلهي تعددي، مُلتبس أيضاً. إن هيمنة قريش حين شجّعت تفتّح الشخص، تعيَّن عليها تفجير الأطر الضيّقة للدين القومي، والتسريع بحلول التوحيد[٣]. وبموازاة شخصية الإنسان، ستتوطّد

(١) هذا ما توّسعنا به في كتابنا *Introdution, à la Sociologie de l'Islam* المذكور سابقاً.

(٢) الأزرقي، أخبار مكة، نشرة Wüst، ص ٧٩؛ Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, op. cit., p. 48.

(٣) من المعروف أن جماعة من الأحناف كانت ترى أن ذلك الدين عاجز عن إشباع حاجات الإنسان الروحية. وربما بحث الأحنافُ، في ما يتعدى اليهودية والمسيحية، عن دين من شأنه تلبية تطلعات الحياة الروحية. ومحمد المشغول، بدوره، بمسألة الغيب، كان قد استغرق في التأمل قبل أداء رسالته. في البداية، كانت ردّة فعله مناقضة، تحديداً، لما كان ينفيه المكيّون: القدرة الكلية للرب الخالق، والإيمان بالحياة الثانية (القيامة). صحيح أن التوحيد الإلهي لم يكن مؤكداً بصراحة في تلك المرحلة من الرسالة. ولن يتأكد إلاّ في آخر المرحلة المكيّة الأولى. وفي المراحل التالية، سيمضي القرآن إلى أبعد من ذلك. سيسقط القوى التي كانت تخافها الجاهلية، وسيجردها من كل سلطان: ﴿إن هي إلاّ أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ [٥٣/٢٣]. ولا وهم بأن =

شخصيّة الله: وهو سيبدأ بخلع سن، إله السماء الكبير، عن عرشه، وبتجريده من امتيازاته الأساسية. وسيقوم الإسلامُ بإكمال هذه الحركة واصفاً الله بكل «الأسماء الحسنى» أي ناسباً إليه كل صفات الآلهة المتنوعة. وسيؤكد الوحدانية الإلهية ويحذف قوى الشّرك: من الآن فصاعداً، الله خالق كل شيء (القرآن، ٣٩/ ٦٢) هو المصدر الوحيد للقدسيّ

* * *

حاولنا في ما تقدّم متابعة تطوّر القدسي، انطلاقاً من قوى المستور المجهولة، فبيّنا كيف أنَّ المستور فرض نفسه على الإنسان كمجموعة قوى، قبل أن يؤكد نفسه كوحدة. وعليه، فإن المألفة الإسلامية للإلهي جرى صوغها على الأرض نفسها التي وُلدت فيها، انطلاقاً من عناصر عربية. ومما لا شك فيه أننا لا نستطيع إنكار التأثير الأكيد لليهودية والمسيحية في تكوين فكر محمّد الديني، ولا إنكار بعض الاستعارات المتنوعة من هذين الدينين. ولطالما جرى استثمار هذه المعطيات، فلم يعد ثمة حاجة إلى ذكرها هنا. وبالمناسبة يتعلق الأمر بشيء آخر غير التأثيرات والاستعارات، كائنةً ما كانت أهميتها، فهي لا تستطيع طبع الخط العربي للتطور الديني بطابع مختلف كثيراً عن الخط الذي كان في طريقه إلى التكوّن. فالمسائل اللاهوتية الكبرى (تصور الإلهي، الحتمية والحرية، الحياة الثانية) التي تطرح نفسها على كل مؤسّس دين، فرضت نفسها أيضاً على محمَّد. وسنرى أن الحلول التي سيقدّمها، مستوحاة إلى حد كبير من تلك العقيدة الدينية التي كان يتوق العرب إليها لدى خروجهم من الوثنيّة؛ وهي فوق ذلك شهادة على قلق نفسٍ رفيعة تعاني من عذاب اللامتناهي. من هذه الزاوية يمكن القول، على الرغم من عالمية الإسلام وشموليته، إن إله القرآن إله عربي أساساً. ولا ريب أن عدة سمات تذكّرنا بصورة يهوه. ولكن هذا التشابه ألا يمكن ردّه إلى تصوّر بدويّ للسلطة، وإلى البنى التي تفرضها الصحراء على قاطنيها؟ والحال، أليس تأثير اليهودية، على الرغم من ثبوته، كان أقل بكثير مما ذهب إليه لامنس، مثلاً؟[1].

على غرار يهوه، الله هو إله محارب. في بَدْر يغيث المسلمين المهزومين، بثلاثة آلاف من الملائكة[2]. ويتدخل أيضاً في عدة ظروف عصيبة، لصالح أمتّه[3]. ولكن يبدو أن هذه الفكرة عن

= الاعتقادات بالأرواح الخيّرة أو الشريرة، بالبركة واللعنة، بالجن وبالملائكة، صارت منذ ذلك الحين جزءاً لا يتجزأ من الاعتقادات الإسلاميّة. لكن الأمر صار يتعلق فقط بقوى دُنيا، منقادة بكل تواضع لمشيئة الله، وتابعة لأمره.

(١) ذهب لامنس إلى أن اليهودية هي المورد الإلهامي الأساسي لمحمد، لدرجة أن الإسلام، في نظر الأب اليسوعي العالِم، ليس سوى نسخة عربية عن التوحيد التوراتي (Lammens, *Une adaptation arabe*) ويرى خلافاً لفلهوزن أن هذا الدين استلهم اليهودية، عند ولادته، وليس المسيحية (*Arabie Occidentale*, p. 210). إن هذه المسائل والاستعارات أراقت كثيراً من الحبر.

(٢) القرآن ٣/ ١٢٣؛ الطبري، أخبار، ج ١، ص ١٣٢٩.

(٣) القرآن ٩/ ٢٥؛ ٨/ ١٧.

إله يحارب إلى جانب أوليائه، كانت معروفة أيضاً لدى العرب القدامى. فالله، ربّ المدينة القرشية، هو الذي يدافع عنها في مواجهة الغزو الأجنبي. والوثن، مثل الجدّ المجهول، يشارك أيضاً في القتال ضد أعداء عابديه. وفوق ذلك، ينسبُ القرآن إلى الله كل صفات القائد والاستراتيجي التي كان يخصصها العرب، عادة، لكبار رؤساء البدو. إن الله قوي، كريم، وهّاب، حليم: وهو قابض على مقاليد الثأر والمكر والعقاب[1]، كاشف للمكائد[2]، مسفّه لمكر الأعداء؛ وهو حكيم ـ وكان العرب يخصصون هذا اللقب للعلماء والقضاة الذين كانوا في اعتقادهم قابضين على مقاليد السلطة الخارقة. كما أن الله لطيف بعباده، وهو أقرب إليهم من حبل الوريد. وتبدو رحمته على علاقة حميمة بفكرة صلة الرحم كما تصوّرها البدو، القائلة إن دماً واحداً يصل بين أفراد العشيرة كافة. وهذه الفكرة عرفها عربُ الجنوب أيضاً. وغالباً ما يدعى الإله الأكبر أباً أو عماً. فهو يحب ابناءه ويساندهم[3]. والحقيقة أن القرآن يستبعد منهجياً كل فكرة قرابة فعلية. لكنَّ موقف الله من الناس لا يخلو من تماثل مع موقف رب العائلة البطريركية الذي يتصرَّف، كما يحلو له، بحياة ذويه، مع أنه يمنحهم حمايته ومحبّته.

آن الأوان لنقول كلمة، هنا، في العلاقات بين التصوّر القرآني للإلهي وبين تصور الأديان الساميّة الجنوبية، كما بيّن ذلك، بتبحّرٍ شديد، يواكيم مبارك: هناك عدد معين من الأسماء والألقاب والصفات المشتركة بين المصطلح الديني عند عرب الجنوب وفي القرآن، والمتداولة كذلك لدى التدمريين والنبطيّين[4]. ومثال ذلك أن الرحيم مذكور في تدمر[5]، وأن لقب «ربّ البيت» معروف عند النبطيين[6].

إن انتشار مصطلح ديني واحد عبر العالم العربي القديم يمكنه البرهان، عشية ظهور الإسلام، على أن مفهوم الإلهي قد كان موحّداً في ذلك العالم إلى حدٍ ما. ولقد واصل القرآنُ إلى النهاية، الحركة التطورية التي كانت تنزع إلى استبدال الوثنية بالتوحيد. كما أنه احتفظ أساساً بالأفكار المتوافقة مع العقيدة الدينية الجديدة، وبنحو أخصّ عقيدة القوّة والرحمة. في المقابل، استبعد الأسماء والصفات التي من شأنها التذكير بالأفكار الوثنيّة.

ناهيك بأن إله القرآن يذكّرنا بماضيه العربي من خلال طابعه الكوكبي. إنه ربُّ الشِّعرى (٥٣/ ٤٩)، رب المشرق والمغرب (٢٦/ ٢٨؛ ٧٣/ ٩ . . .). وتُعد تجلياتُ الطبيعة من آيات قوّته ﴿يولج الليل في النهار﴾ [٢٢/ ٦١][1]، ﴿وينشيء السحاب الثقال﴾ [١٣/ ١٢]، ﴿يحيي الأرض

(١) ﴿الله خير الماكرين﴾ [القرآن ٣/ ٥٤]، عقابه سريع (١٠/ ٢١).
(٢) القرآن، ٨٦/ ١٦.
(٣) جواد علي، تاريخ، م.س، ج ٥، ص ١٢٣ وما بعدها.
(٤) Y. Moubarac, *Les noms, titres et attributs de Dieu*, pp. 361 - 368.
(٥) جواد علي، تاريخ، م.س، ج ٥، ص ١٥٦.
(٦) J. Starcky, *op. cit.*, pp. 214, 226. ؛ جواد علي، تاريخ، م. س، ج ٥، ص ١٧٤.

بعد موتها﴾ [٣٠/ ٢٤]. ﴿ويرسل الصواعق فيصيب بها مَنْ يشاء﴾ [١٣/ ١٣]، ﴿ويسبّح الرعد بحمده، هو الذي يريكم البرق خوفاً﴾ [١٣/ ١٢].

كيف يتصوّر القرآن العلاقات بين الألوهة والبشر؟ نقول من الآن فصاعداً، هذا التصوّر يبدو مفتقراً إلى الانسجام. فهو يفضي، في التحليل الأخير، إلى إقرار متساوٍ بالقدَر وبالحرية، فيما كان بطابعه الكوكبي، يفضي إلى حتمية مطلقة، مستوحاة من المسار المنتظم والحركة الدورية للعالم الفلكي(٢)، وينفتح على فكرة عَرَضٍ وفوضى بمواجهة هشاشة الوجود والشرط الوهمي للكائنات العضوية. للخروج من التناقض، وللتوفيق بين تصوّرين متباعدين، يبدو أن المخرج الذي يخطر في البال مباشرة هو الاعتقاد بإلهٍ لامتناهي القوّة، يفعل ما يشاء، ويضع حداً، متى يشاء، لنظام الطبيعة الظاهر. وتأتي الثقة برحمة الله الواسعة لتعدّل من حدة هذه المطلقية ولتجدّد أمل الإنسان.

إن الله الذي لا إله إلا هو، فاطرُ كل شيء. إنه الرّب المطلق، القوي، المهيمن، العليّ، المتكبرّ، الواسع الذي ينعدم المخلوقُ أمام حضوره. والنظام العالمي منتظم بتفاصيله، بحكمةٍ لامتناهية، وكل شيء يجري بأمره: ﴿وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولا حبّة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين﴾(٣). ﴿وكل إنسان ألزمناه طيره في عنقه ونُخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً﴾(٤).

لا تعوزنا الشواهد لكي نبيّن أن القدرة والعلم الإلهيين يفضيان في القرآن إلى قَدَر مأسوي. ﴿الله يُضِّلُ من يشاء﴾ [٦/ ٣٩؛ ١٦/ ٩٣]؛ ﴿ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلاً﴾ [٤/ ٨٨]؛ ﴿وإذا أراد اللهُ بقوم سوءاً فلا مرَّد له..﴾ [١٣/ ١١]. إن اليقين هو ما قدَّره الله. وهو يتدخل إذاً في مجرى الأحداث ليفرض النظام بنفسه، ولهذه الغاية يستعمل وسائل لم يستنكرها مكيافلّيو الحياة السياسية: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول، فدمَّرناها تدميراً﴾ [١٧/ ١٦].

إلاّ أن رحمة الله اللامتناهية، المذكورة في القرآن بقوّة، تخفّف من حدّة هذه الآيات المخيفة والمرعبة. فالله هو الرحمن، الرحيم، الغفور، الكريم، كما يذكر القرآن مراراً وتكراراً. وهو يعلم ما في القلوب، ويستجيبُ لدعاء الذين يدعونه، ويرأف بضعف الإنسان وخوره: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها...﴾ [٢/ ٢٨٦] ويريد لها اليُسر، ولا يريد لها العُسْر (٢/ ١٨٥). وإلى حدٍ ما، يغدو الإنسان سيّد مصيره وصانعه: ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا﴾ [٧٣/ ١٩]. ويقضي العدل الإلهي بأن لا يبدّل الله نعمة «أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (٨/ ٥٣؛ ١٣/ ١١).

---

(١) «رب بيت بتراء» «يُخرج النهار من الليل» (جواد علي، م. س، ج ٥، ١٧٤)، راجع القرآن، ١٧/ ١٢.

(٢) القرآن، ٥٥/ ٥؛ ٦/ ٩٦؛ ٣٦/ ٤٠.

(٣) القرآن، ٦/ ٥٩.

(٤) القرآن، ١٧/ ١٣.

ظاهرياً هناك عدة آيات «متناقضة». مع ذلك يرى لويس غارديه «أن لا تناقض البتة، وإنما أقوال متعاكسة ومتكاملة، ترمي إلى كمال موقف الإنسان واستعداده القلبي تجاه الله»[1]. ربما كان غارديه محقاً في تناول المسألة من زاوية المؤمن. ولكن استنتاجه كان يمكن أن يكون مختلفاً قليلاً، لو وضع نفسه في المنظار التاريخي، وأخذ بالاعتبار عدة مصادر إلهامية.

ومهما يكن الأمر، فإن هذا القول المتساوق بالحتمية وبالحرية، يُغرق المؤمن في بحر من الريب. ولا يستطيع التبحّر ولا العمل أن يخرجاه من وضعه العصيب. فهو يتعذّب من جرّاء مسألة الغيب، وهو مقتنع بعدم جدوى أفعاله وجهوده، فيستسلم لرحمة الله. هذا هو الموقف الأخصّ بالإسلام، الذي يُحدِّد نفسه بالانقياد المطلق لإرادة الله والاذعان الكامل لأوامره. لكنه إذعان فعّال، لأن العليّ القدير سيكافىء الجهود: ﴿فمن عمل مثقال ذرة خيراً يره؛ ومن عمل مثقال ذرة شراً يره﴾[2]. وهكذا يتضاعف القلق بالثقة، ويكون الموقف الأكثر تعقلاً، وحكمة هو قيام الإنسان بواجبه وتسليم أمره لله، إذْ لا يقنط من رحمته إلاّ الضالّون[3].

ليس الإنسان سوى عبدٍ لله. ويتعيّن عليه أنْ يتبّنى موقف الرب، وأن يدعوه بخوف وإجلال، متواضعاً لهيبته[4]. فالمؤمنون الحقيقيون هم الذين ترتعش قلوبهم عندما يُذكر الله[5]: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبلٍ لرأيته خاشعاً متصدّعاً من خشية الله﴾[6]. ويعلّم القرآنُ التقوى مقابل فجور المكيين وتجبّرهم. ومما له دلالته أن هذه الكلمة مشتقة من جذر وقي الذي يعبّر في اشتقاقه، ليس عن أفكار الخشية والخشوع، وهو المدني الذي اعتمده الإسلام عموماً[7]، بل يعبّر أولاً عن توقي الأذى وحماية النفس من الشر أو من الخطر[8]. يدلّ هذا التطور على تبدّل الأفق الذي أدخله محمّد، عند الإقتضاء. ففي التصوّر القديم كانت تُترجم التقوى في أعمال تعويذية، إلاّ أن الإسلام جعلها خشية الله وإجلاله في آن.

* * *

من هذا التعليم الذي يقول في وقتٍ واحد بمطلقية الرّب الخالق وبرحمته، يمكن أنْ تُستخلص قَدَرية صوفية خاصة بعقليّة الصحراء. صحيح أن الفردية البدوية تمقتُ العسْفَ، خصوصاً حين يمارسه شخصٌ من القبيلة. لكنها أظهرت على الدوام إذعاناً لا يخلو من حكمة وكبرياء، في مواجهة الأقدار التي لا مردّ لها. وفوق الإذعان، هناك استسلام وانقياد، استسلام مطلق لمشيئة الله، كما يطلب الإسلام من اتباعه. أما القرشيّون، الفخورون بنجاح تجارتهم الذي ضمن سيادتهم

(١) L. Gardet, art. «Allah», *E. I.*, n. é, t. I, p. 420.

(٢) القرآن، ٩٩/٧ وما بعدها.

(٣) القرآن، ١٥/٥٦.

(٤) القرآن، ٢١/٩٠.

(٥) القرآن، ٨/٢؛ ٢٢/٣٥.

(٦) القرآن، ٥٩/٢١.

(٧) القرآن، ٢/٢٨١.

(٨) القرآن، ٥٢/٢٧؛ ٤٠/٩، ٢١، ٤٥؛ ١٣/٣٤، ٣٧...

وهيمنتهم، فقد ابتعدوا ابتعاداً ملحوظاً عن ذلك الموقف البدوي السلبي: لقد عارضوا الفردية بالتماسك والإيلاف، وعارضوا الاستسلام أو الاتكال بالعمل، والإذعان للقدسي بنفي الحياة الأخرى. وكانوا أثرياء[1]، مشبعين بالأفكار المادية، فكان طموحهم يقف عند حدود الاستمتاع بخيرات هذه الدنيا. وجاء التنزيل معاكساً لذلك التيّار، مؤكداً على القدرة الإلهية الكلية وثبوت يوم القيامة. إن ربَّ الكعبة هو الذي ﴿أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾ [١٠٦/ ٤]. والقرآن حين يشدّد على تبعيتهم المطلقة تجاه الله، إنما يبيّن لهم وضعهم الأدنى. وما المال والأبناء الذين يتخذونهم زينةً لحياتهم الدنيا، سوى فتنة أو غواية (١٨/ ٤٦) لن تفيدهم في الآخرة (٢٦/ ٨٨؛ ٣/ ١١٦).

إن هذه الموضوعة، كما نعلم، كانت مألوفة عند الشعراء وحكماء الجاهلية. والقرآن إذْ يجدّدها، ويشدّد على عبثيّة أشياء هذه الدنيا، ويبيّن أخيراً ضعف الإنسان وعجزه أمام أوامر العليّ القويّ، إنما ينتقد انحراف المكّيين أكثر مما ينتقد الجاهلية، ذلك أنهم قد خرجوا، في حين من الدهر، عن هيمنة القدَرِيّة البدوية. من هذه الزاوية، وخصوصاً في الصيغة المبكرة، ربما كان الإسلامُ أقرب إلى العقلية البدوية، والساميّة بوجه أعم، من اقترابه من عقلية قريش.

* * *

والحال، ربما يفضي التصوّر الإسلامي للإلهي إلى مطلقية كاملة، لا توازنها في الظاهر سوى رحمة الله، الإرادة الوحيدة التي يتوقف عليها مصيرُ الإنسان. وأمام أفق تراجيدي كهذا الأفق، ربما كان من حقنا الكلام، مع ر. أوتو، على رعب ورعشة وخوف أمام المقدس. مع ذلك، فلنكرّر أنّ سلوكاً يسلكه المؤمنُ على هذا النحو، في مواجهة المجهول الذي يقضُّ مضاجعه، يقع على صعيد مرحلة الأديان العليا أكثر مما يقع على صعيد العالم البدائي. فقد عقب بنحو خاص اكتشاف المطلق، عندما حرّر هذا المطلقُ الأرض من القوى الغامضة، ووضع الكائن البشري أمام قوّة لامتناهية، تسحقه بقوتها. زد على ذلك أن البدائي كان يمكنه الهرب من القلق نسبيّاً: عملياً، كان يكفيه احترام النظام الأولي حتى تكون حياة قارّةً ومنتظمة[2]. وهذه الفرصة لا تبدو متاحةً لأتباع

(١) القرآن، ٤٢/ ٨.

(٢) في المنظار البدائي، ربما كان القلق ناجماً عن الجهل بنحو خاص؛ ولا يمكن للنظام أم يكون بلا مبدإ، كما يفترض ذلك ليفي - بريل (L. Lévy- Bruhl, *Le surnaturel et la nature*, pp. XXII Sq). ولكنه يبدو غير معروف كفايةً، فالأسس التي يقوم عليها والتي خلّفها الأجداد، يجب احترامها بدقة لكي تظل الحياة سهلة. لكن معارف القدامى الباطنية لم تُنقل بكاملها، والمنقولة منها لا يستطيع أن يبلغها الجميع. لذا، يمكن للنظام أن يضطرب من جرّاء الجهل، فينصب العقابُ على المذنب، ومن خلاله، على الجماعة برمتها. ولتجنب هذه العواقب الوخيمة، يسعى المجتمع بواسطة علمائه ومتنوريه، إلى إتمام معرفته للنظام، وسبر أغوار نوايا اللامرئي. من هنا التجديدات، الجريئة أحياناً، التي جاء بها الأشخاص الذين يُفترض بهم العمل على احترامها.

القدَر: فالعمل الخفي وتدخلات الخارق غير المتوقعة، يمكنها أن تقودهم، على الرغم منهم، إلى العمل في اتجاه غير متوافق مع رغبتهم ولا مع طبيعتهم. وهكذا تنضاف الحتمية إلى الاستسلام الرواقي.

إن هذا الاستنتاج التشاؤمي لا يعني إطلاقاً أنّ فكرة نظام أولي، كان يجهلها الإسلام. بل على العكس، إذ كان مثل هذا النظام قائماً منذ الأزل، وبالكيفية الأكثر قطعاً، لدرجة أن أحداً لا يمكنه النجاة مما هو مقرّر في «اللوح المحفوظ» (القرآن، ٨٥/ ٢٢). فهذا هو مفتاح عقد التاريخ العالمي بالذات: سنرى لاحقاً (فصل: بنى الفكر الأسطوري) أن عقاب الشعوب لم يحدث فقط لأنها خالفت التعاليم التي أمر الغيبُ بها، بل أيضاً لأنها جهلتها، وبذلك خرّبت نظام العالم.

يبدو أنَّ الغيب، الخارق للطبيعة، قد لجأ إلى هاتين الطريقتين الأساسيتين، لتعريف البشر بقانونه الأزلي. فبمقتضى درجة التطور الديني، يجري نقل تعاليمه، إما مباشرةً إلى بطل حضاري، أو إلى جدّ عظيم، وإما مداورةً من خلال رسول للسماء أو بمدّ بعض الأصفياء بنَفَسٍ نبويّ. ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بأذنه ما يشاء. إنه عليّ حكيم﴾[1]. إنَّ التعليم المنزَّل، حين يُنظر إليه من زاوية المعرفة، يمكن عزوه إلى مرحلتين مختلفتين من الفكر الديني، حسبما يوحي بالشكل الأسطوري أو بالشكل الديني الاعتقادي. والحقيقة أنه لا يوجد فصْلٌ بينهما، لأن في إمكانهما التعايش معاً تماماً. لكن هيمنة الأسطورة على العقيدة، وبالعكس، تسمح بتحديد المرحلة التي ينتمي إليها أي نظام اعتقادات (أنظر لاحقاً فصل: بنى الفكر الأسطوري).

من هذا الزاوية، يبدو الإسلام التوحيدي الشمولي منتمياً إلى المنظومات الاعتقادية. فهو عملياً يتقبّل أساليب الاتصال بالغيب، الخاصة بالأديان المنزَّلة، والتي كان يعرفها العربُ القدامى معرفةً واسعة، بعد اتصالهم المديد مع اليهودية والمسيحية. مع ذلك كان محمد أوّل من جعل ذلك الأسلوب «رسمياً»، وسلّم به تماماً، ما عدا أسلوب العرافة[2].

هل معنى ذلك أن القطيعة مع المعرفة الأسطورية كانت تامة؟ لا يبدو الأمر كذلك. لأن إله القرآن توراتي تماماً من حيث طريقة اتصاله بالإنسان. لكن القوى السفلية التي يدمجها الإسلام في منظومته، يمكنها أن تواصل فعلها وتأثيرها على منوال الماضي. وبهذه القوى تحديداً، حسب الطرق الخاصة بالأرواحيّة، يجري تفسير بعض ظواهر الطبيعة. وفوق ذلك، يؤكد محمَّد على

---

(١) القرآن، ٤٢/ ٥١ وما بعدها.

(٢) مع ذلك يمكننا أن نشير إلى أن أسلوب السور القرآنية الأولى يذكّرنا بشيء من أسلوب النثر المقفّى، السجع، الذي عرفه الكهّان. ونلاحظ أيضاً أن العرافة فقدت فعاليتها منذ قيام الإسلام، لأن الجنّ لم يعودوا، بعد تشديد الرقابة عليهم، قادرين على استراق السمع للكلام السماوي، كما كان يجري، اعتقادياً في عصر الجاهلية، إذ كان في إمكان الكهان والعرافين أن يخترقوا أسرار السماء بواسطة جواسيسهم.

تعالي الله اللامتناهي، وهذا من شأنه الحؤول دون أي إمكان للإتصال المباشر مع القدسي المفارق؛ فيتصرّف كبطل مُحضِّر، حضاري، جرى اصطفاؤه تحديداً لهذه المهمة. كما أنه يرى أن المقصود هو تعريف العالم بإرادات القوّة الخفية. وبكلام أدقّ، المقصود هو تعريفه بالنظام الأولي الذي أقامته هذه القوّة منذ الأزل، والذي أدى انتهاكه إلى زوال الشعوب السابقة. وهو سيسعى بدوره إلى إتمام المعارف الباطنية وسيعلن شرائع دينية جديدة، يتوقف على احترامها النعيم في هذه الدنيا والخلاص في الآخرة. ولذا سنجد في الإسلام ثوابت الفكر الأسطوري بصيغته العربية.

الفصل الرابع

بُنى الفكر الأسطوري

للنظرة الأولى، يبدو مدهشاً، إنْ لم يكن متناقضاً، الكلام على أساطير متعلقة بدين عقلانيّ مثل الإسلام الذي ولد في ضُحى التاريخ. من الممكن القول في أقصى الحالات إننا نستطيع التنويه بتحديد معين للفكر الأسطوري، ليس في الدين ذاته، بل في تاريخ مؤسسه، كما رواه الإخباريّون. ولكن، إلى جانب هذا المجال الخاص حيث لا تزال الفعالية الخرافية ناشطةً في الأديان العالمية، لا يستحيل علينا أن نجد عناصر أسطورية في تعاليم السنّة الإسلامية الدقيقة، وكذلك في القرآن. إن محمداً إذْ فاجأ التطور الذي كان يقود عربَ الحجاز تدريجياً إلى التوحيد، لم يستطع القيام بشيء آخر سوى تضمين رسالته قيماً دينية وتصوّرات تنتمي إلى المأثور العربي القديم. وبنحو خاص جرى التسليم جزئياً بالأرواحيّة التي تملك القدرة على تقديم تفسير لبعض الظواهر، يفوق إدراك بعض العقول الجاهلة، وتالياً يُمكنها تقبله. صحيح أن القرآن يقول بتعالي الله الذي يخضع له كل شيء. لكنّه يستدخل غالباً قوىً خفيّة سفلية، تبدو متنزلة مباشرة من القوى الأرواحيّة. ناهيك بأنّ أصفياء الله الذين ينزل الوحي عليهم، يتصرّفون كأبطال حضاريين، بالكيفية نفسها التي كان يتصرّف بها جَدُّ القبيلة الأعظم. ويتسم تعليم الأصفياء بالسمة الأولية والنموذجية المثالية التي يتسم بها تعليم «القدامى». لدرجة أننا نجد، بعد كل تحليل، في الإسلام السمات الأساسية للفكر الأسطوري العربي. ومما يؤسف له أننا نلامس هنا نقطة غامضة جداً من الفكر الديني ما قبل الإسلامي، ما زالت الأبحاث حولها في بدايتها. وتالياً، قبل الكلام على تأثير واستعارات، من المفيد أولاً تسليط الضوء على هذا الجانب بالذات، المجهول نسبياً.

* * *

لا ريب أن جهلنا للعالم الأسطوري العربي كبير، ولكنّه ليس جهلاً مطبقاً. ففي عمل[1] قديم، حاولنا تحطيم حكمين مسبقين، مبيّنين: من جهة، أن أساطير كانت موجودة لدى العرب قبل

(١) J. Chelhod, «Le Monde mythique arabe», *Journal de la Société des africanistes*, t. XXIV, N° 1, 1954, pp. 49- 61.

الإسلام؛ ومن جهة ثانية، أنه لا يزال في الإمكان، وعلى الرغم من ردة الفعل الإسلامية ضد المعتقدات القديمة، الوقوف عند بقايا حكايات، جرى ترشيدها وتنظيمها وإخراجها على يد المرحوم مارسيل غريول، ويمكنها تزويدنا بفكرة غامضة عن العالم الأسطوري العربي. ومنذ ذلك الحين شاعت مصادفات الأبحاث والقراءات تكوينَ سجلٍ ضخم، يكاد يكفي لكتابة مجلد كبير. وليس في نيتنا أن نستثمر هنا كل العناصر المجموعة: إنما نقترح فقط تقديم مؤشّرات جديدة متعلقة بالميثولوجيا عند العرب القدامى وبانعكاساتها على الإسلام.

ولكن قبل الولوج في صلب الموضوع، ثمة مسألة تطرح نفسها طرحاً طبيعياً على الفكر: هل العناصر المجمَّعة هنا تلبي المعايير التي وضعها الميثولوجيون؟

الاتنولوجي المعاصر الكبير، كلود ليڤي ـ ستروس، استطاع القول: «إن أية أسطورة يدركها كأسطورة كل قارىء في العالم بأسره»[1]. للوهلة الأولى، يمكن للقول هذا أن يبدو مُربكاً، لأن المختّصين ما زالوا بعيدين عن التواضع حول طبيعة الأسطورة ووظيفتها، والحقيقة أنه قول سديد، لأن الأسطورة لها سمة فريدة تميّزها من الشعر والحكاية والخرافة. وكما يلاحظ الكاتبُ نفسه بحق، «لا يكمن جوهر الأسطورة في الأسلوب، ولا في عالم السّرد، ولا في النحو والصرف؛ بل في الحكاية التي تحكيها»[2].

إن المأثرة الكبرى لهذه الطريقة في تناول المسألة هي تجنّب عقبة التعريف الكأداء. ذلك أن التعريف يفترض غالباً اتخاذ موقف من طبيعة الأسطورة ووظيفتها. وعلى هذا النحو يمكننا الذهاب إلى حد إهمال عدد معين من الحكايات، على الرغم من امتلاكها مظاهر الأسطورة، وذلك لكونها لا تلبي الشروط التي وضعها كاتبٌ ما. زدْ على ذلك أن ليڤي ـ ستروس يرى أن من الأجدى تجنب الصعوبة ولو مؤقتاً، والعمل بالأولى من خلال التحليل البنيوي على تحديد الدلالة العميقة للأسطورة، التي لم تتمكن النظريات التقليدية من بلوغها ولو لماماً.

والمؤسف، على الرغم من هذا التيسير المظهري لمعرفة أسطورةٍ ما، أننا لا نرى أنفسنا قادرين، هنا، على تبنيّ هذا الموقف. الحقيقة، أن تحليل أمثلة معروفة ومقبولة هو شيء، ومحاولة تكوين مواد هي شيء آخر. فهذه المحاولة الأخيرة تفترض أولاً، اختياراً في إمكان البنيوية تجنّبه. لذا، وعلى الرغم من انتقاداته، المبرَّرة، للمواقف الكلاسيكية، وبانتظار أن يقدّم لنا تعريفه الشخصي[3]. فإننا ما زلنا نتوجّه إلى تلك المواقف، لكي نطرح معطيات المسألة، بكيفية عامة جداً بلا ريب.

---

(١) Cl. Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 232.

(٢) *Ibid.*

(٣) دون حكم مسبق على ما سيكونه تعريف بنيوي على هذا الصعيد، يبدو لنا أن من الصعب أن يتمكّن من رسم خط فصل واضح جداً بين الأسطورة والحكاية والخرافة. وكما يقول ليڤي ـ ستروس بقوة: يكمن جوهر =

ما الأسطورة؟ يرى كراب «أن اللفظ يدلّ على حكاية تضطلع فيها الآلهة (بأوسع معاني الكلمة) بدور أو عدة أدوار رئيسة»[١]. ومن ثَمَّ يحدِّد وظيفتها: «كل أسطورة تسعى دوماً إلى تفسير شيء ما، سواءٌ علّة ظاهرة طبيعية، أو أصل مؤسسة أو عادة. وهي تالياً في جوهرها حكاية تفسيرية (تعليلية)»[٢]. يمكن توجيه انتقادين كبيرين لهذا التعريف. فهو في قسمه الوصفي، يُؤخذ عليه إفراطه وغلوّه. والحال، يبدو من جهة أنه ينيـط الآلهة بأهميةٍ مفرطة. فالآلهة يمكنها الاضطلاع في حكايةٍ بدورٍ فاعل، دون اعتبارها، مع ذلك، بمثابة أسطورة. وحتى نبقى في المجال الديني وحده، وبصرف النظر عن حكايات الجنيّات، لا يخطر على البال وصف الاعتقاد المسيحي بالقيامة بأنه أسطورة، على الرغم من اتسامه بمظاهرها، لأن المقصود، كما سنرى لاحقاً، نوعان من الاعتقادات مختلفان. وفوق ذلك، إلى جانب هذه الحكايات الاعتقادية حيث تهيمن الفعالية الإلهية، هناك حكايات أسطورية لا تلعب فيها الآلهة سوى دور ثانوي. ففي أسطورة شهيرة، مثل أسطورة أوديب، ليس إلهاً أيٌّ من الأشخاص الرئيسين. صحيح أن الآلهة ليسوا غرباء عن هذه الدراما الحادّة. لكن البطل، وأباه لايوس Laïos الذي يقتله، وأمه جوكاست التي يتزوجها، هم كائنات بشرية. ويبدو من جهة ثانية أن من الإفراط إناطة الأسطورة بوظيفة تعليلية جوهرياً. فلا ريب أنها قد تقدم تفسيراً مظهرياً، لكنَّ دورها، كما يرى مالينوفسكي، هو بالأولى التحفيز والتنوير. والواقع أن الأسطورة تروي بالأحرى كيفية الأشياء لا سببها، وحسب ملاحظة كيريني السديدة، «وراء السؤال المظهري «لماذا؟» نجد السؤال الآخر «بعد ماذا؟»»[٣].

يرى ميرسيا إلياد، من جهته، أن الأسطورة هي «تاريخ حقيقي وقع في بداية الزمان ويستعمل نموذجاً للمسالك البشرية»[٤]. يبدو أن من محاسن هذا التعريف أنه أوسع من الأول، لأنه لا يجعل الآلهة أو أنصاف الآلهة، الأشخاص الوحيدين في الدراما الأسطورية. في المقابل، إنـه يقيم علاقة ترابط وثيق بين الدراما الأسطورية والسلوك الطقسي للإنسان[٥]. إنها وجهة نظر مماثلة يدافع عنها ڤان درليو الذي يرى أن الشعائر «هي أساطير فاعلة. فالأسطورة هي مؤسسة العمل القدسي، فهي سابقته، ضمانته، وكل قيام بعمل هو تكرار لتجربتها الأولى»[٦]. أما موقف جيمس فهو أشدّ بروزاً. إنه يرى أن العبادة تسبق الأسطورة زمنياً، وأن هذه الأخيرة تفسير لها. «يبدو في كل مكان أن العبادة، بوصفها نتاجاً لعادة غيرة معقلنة، قد سبقت تطور الأفكار المتخصصة حول كيفية الأعمال

= الأسطورة في الحكاية. وهذا حين تُرَدّ إلى وحداتها التكوينية الكبرى، لا تحتفظ من مادتها الأساسية إلاّ بذكرى بعيدة، وتفضي إلى علائق مماثلة لعلائق حكايات الجنيّات، مثلاً.

(١) A. H. Krappe, *La Genèse des mythes*, p. 15.

(٢) *Ibid.* p. 27.

(٣) C. G. Jung et Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, p. 16.

(٤) Mircéa Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 18.

(٥) *Ibid.*, pp. 9 Sq..

(٦) Van der Leeuw, *op. cit.*, 121.

المتحققة وأسبابها. . . ولا مناصَ من الرجوع إلى مرجعيّة قدسية معينة لتوطيد المألوفات القديمة والممارسات المتبَّعة بتزمت، وعندئذ يتكوّن تاريخ يقدّم مفتاح العرض الدراماتيكي الذي من شأنه التعبير عن الرغبات والانفعالات والضرورات الاجتماعية للجماعة[1]. لا شك أن هناك أمثلة يكون فيها التطابقُ بين الأسطورة والعبادة جلياً، إذ تكونُ إحداهما تسويغاً للأخرى، أو لا تكون العبادة سوى احتفاءٍ بالأسطورة. لكن هذا التناظر، كما يلاحظ ليڤي ـ ستروس «لا يمكن تبيانه إلاّ في عدد ضئيل من الحالات؛ وهو لا يقدّم علّةً لهذا التضعيف العجيب»[2]. ولنُضِفْ أنّه لا يفرضُ نفسه كشيء بيِّن؛ وفي الأغلب لا يكون قابلاً للتحقق إلاّ بعد أبحاث مضنية[3]. ناهيك بأنَّ العبادة يمكنُ استمرارها حتى عندما تفقد جوهر دلالتها؛ وبالعكس يستمر أحياناً تناقلُ أسطورةٍ ما، فيما لا تعود متطابقة، ظاهرياً، مع أية بنية أو ممارسة دينية. أخيراً، دون الرغبة في مناقشة أسباب الأقدمية الزمنية للشعائر والعبادات بالنسبة إلى الأساطير، يمكن التصوّر تماماً، كما تبيّن ذلك الأمثلة الاتنوغرافية، لوجود أساطير مستقلة عن «الوجه» الآخر للنشاط القدسي[4]. وتالياً لا يمكن إجراء التناظر المذكور وجعله إحدى المزايا الأساسية للأسطورة، ومرّة أخرى سيُفسح المجال أمام توسيع التعريف.

والحال، كيف يمكننا تعريف الأسطورة؟ إنها موضوع اعتقادي، مثل العقيدة، وكما قلنا سابقاً، هناك إمكانٌ للتفريق أولاً بين الأسطورة والمُعتقد. فهذا يبدو منتشراً في الديانات الشمولية/ العالمية. وهذا لا يعني أن هذا النوع من المعتقدات غير موجود في مواضع أخرى، لكن الشك العقلاني، الذي يحاربه المعتقد بالذات، لم يتخذ فيها أحجاماً مقلقة إلى حد جعل أية كنيسة تردُّ عليه رداً دفاعياً. فهذه إذاً نقطة أساسية وإلزامية لأي دين، وهي مقبولة، وتالياً معروفة من جميع أولئك الذين يؤمنون بعقيدة واحدة. وعلى منوال الأسطورة، يمكن للمعتقد أن يضع على المسرح قوى مقدسة، وأن يروي حكايات «حقيقية» وقعت حوادثها في أزمنة قديمة جداً. لكن قد يتعلق الأمر أيضاً باعتقاد بسيط لا يمكن للمؤمن أن يشكَّ فيه تحت طائلة الطرد من الملّة. وهذا مثلاً هو حال الوحدة الإلهية أو حجة رسالة محمد النبوية في الإسلام. الواقع أن المعتقد لا يأخذ على كاهله مهمة «تفسيرية» أو تحفيزية، على الرغم من قدرته على ذلك. فشعاره هو بالأولى: الاعتقاد بدون سعي إلى فهم الكيف، وبالضرورة، لماذا الأشياء.

في المقابل، تُصادف الأسطورة بنحو خاص في الأديان البدائية والوطنية/ المحلية. وهي موضوع اعتقاد، مثل المعتقد الديني، ولكنها تختلف عنه بطابعها الباطني نسبياً: فهي غير معروفة

(١) E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche- Orient ancien*, p. 287.

(٢) Cl. Lévy- Strauss, *Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*, p. 99.

(٣) احتاج المرحوم مارسيل غريول إلى ١٥ سنة من البحث الميداني ليبّين المطابقات الكثيرة بين ميثولوجيا الدوغون من جهة، وممارساتهم الدينية وبُناهم الاجتماعية من جهة ثانية.

(٤) حسب تعبير جيمس، م. س، ص ٢٨٥.

بكليّتها، نظرياً على الأقل، إلاّ من قبل المريدين الكبار فقط. وعموماً، ترتدي الأسطورة رداءَ حكايةٍ وقعت حوادثها في عصر موغل في القِدَم، وحتى خارج الزمن. أما أبطالها فهم ليسوا من الآلهة بالضرورة، على الرغم من أنها تلعب دوراً فاعلاً في الدراما الأسطورية، ونشاهد فيها عَرْضاً للعالم الإنساني، بطموحاته وأنانياته وصراعاته، ينقلنا إلى العالم العجائبي حيث يرتفع الإنسانُ إلى مستوى القوى الخفيّة. إلاّ أن أشخاصه الأساسيين مناطون عموماً بقوّة خارقة يستطيعون بواسطتها القيام بأشياء خياليّة. وهؤلاء الأشخاص بالذات هم الذين زودوا الناس بأهم ممارساتهم الشعائرية، وبتقنياتهم ومؤسساتهم. غير أن ما يميّز الأسطورة أفضل تمييز، وما يسمح في الوقت نفسه بفصلها عن الأشكال الأخرى للفكر الخرافي، هو أنها في نظر المؤمن تؤدي دوماً وظيفة دينية. يمكن القول بكيفية عامة إن المقصود هو تقديم أساس للمعتقدات، و «تفسير» أصل التقنيات والمؤسسات الأكثر أهمية، وتحريك بعض ظواهر الطبيعة وتزويد مستعمليها بتسويغ[(١)] لممارساتهم الشعائرية الكبرى. بهذا المعنى كتب ماريت Marett: «الأسطورة ليست تعليلية، بل تسويغية، إيمانية، فهدفها ليس إشباع الفضول، بل تثبيت الإيمان. وهي توجد لا لضمان الفكر التساؤلي، المتسائل «لماذا؟»، بل لضمان الفكر العملي وسؤاله «كيف يكون الشيء إن لم يكن هذا؟»»[(٢)]. صحيح أن اقتران الأسطورة والعبادة أمرٌ قابلٌ للنظر، ولكنّه اقتران بحاجة إلى ثباتٍ واستقرار. يلاحظ السيد دوميزيل بحق أنّ «الأسطورة هي حكاية يشعر بها مستعملوها من خلال أية علاقة مألوفة، ويعيشونها بأداءٍ ايجابي أو بسلوك منتظم أو بتصورٍ موجّهٍ للحياة الدينية في أي مجتمع»[(٣)]. ومن ثَمَّ يكون هدفها تسويغ العبادات والاعتقادات معاً. ولئن كانت وظيفتها غير واضحة دوماً، فذلك لأنها صارت، مع تقادم الزمن، صعبة التحديد: فهي قد تكون ضائعة؛ وقد تفوتنا أيضاً بسبب المعلومات غير الكافية. كذلك ينبغي أن نتذكر أن الأسطورة، مثل الاعتقادات، يمكنها مغادرة مسقط رأسها والاستيطان في مجتمعاتٍ أخرى، نتيجة علاقات مبادلات أو غزوات. فكل أسطورة بدون وظيفة لا تكون أسطورة: وعندها قد يتعلق الأمر بحكاية دينية يمكنها أن تقوم بالنسبة إلى الأسطورة، بالدور نفسه الذي تقوم به القدسنة بالنسبة إلى العقائد.

---

(١) بالطبع، يمثل هذا التسويغ في عداد الجوانب المختلفة، المحتملة لهذا الاعتقاد. ولا يتعلق الأمر بتاتاً بعودةٍ إلى تناظر الأسطورة والعبادة، الذي ندّد به ليڤي ـ ستروس بحق.

(٢) على الرغم من أن جيمس، الذي نأخذ عنه هذا الاستشهاد، يبدو متوافقاً مع ماريت ومالينوفسكي حول وظيفة الأسطورة (*op. cit.*, pp. 15 Sq)، فإنه ينيطها، مع ذلك، بدور قد يكون هو دور العبادة بالذات. وعنده أن المُراد هو «إضفاء الأزلية على الصحة والثروة والازدهار (*op. cit.*, p. 285 Sq)... والسماح لأية جماعة بأن تواجه بفعالية الضرورات العملية التي تثيرها الحياة اليومية في نطاق هشٍ ومتبدل أحياناً» (ص ٢٩٦. راجع ص ٢٧٧ حيث «الغاية الكبرى» للاسطورة تكون قابلة للتوسيع). من الواضح أن هذا الموقف ناشيء من الاقتران الوثيق الذي يقيمه بين العبادة (الشعيرة) والأسطورة (راجع ما ورد سابقاً) اللتين هما «وجهان لفعالية تقديسية واحدة» (ص ٢٨٥).

(٣) G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 15.

يمكننا، بالتوسع، إدخال الحكايات المتعلقة بالعادات والبنى الاجتماعية، في نطاق الأساطير العام. وعندها ربما كان المُراد امتداد الفكر الأسطوري طالما أننا نغادر المجال الخاص بالدين. وفي نظرنا يبدو هذا التوسع مشروعاً. ذلك أن الأشخاص الخرافيين ذاتهم والأبطال الحضاريين عينهم هم الذين يوضعون عموماً على المسرح في العالم الأسطوري، وإليهم تُعزى الأعمال الحضاريّة. لكن يغدو واضحاً أن المقصود هو نوع خاص من الأساطير، تكون الوظيفة الدينية غائبةً عنه، تحديداً لأنَّ الفعل يقع في مجال آخر غير مجال الاعتقادات بالمعنى الصحيح.

بيد أن الدلالة العميقة للأساطير يمكنها أن تكون، في نظر الاثنولوجي، خارج وظيفتها الدينية الظاهرة. وربما كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالبنى الاجتماعية والدينية، وكذلك بنمط الحياة، وكلاهما مرتبط بالبيئة الجغرافية. كما أننا نرى أن العالم الأسطوري للشعوب الرعوية غير متطابق مع عالم المزارعين؛ وأن الشعوب التي تقطن السهول لها معتقدات أسطورية مختلفة عن المعتقدات السائدة عند الجبليّين؛ ونلحظ التباين عينه بين المناطق الرطبة أو شبه الرطبة والأقاليم الصحراوية. ولكن البيئة تفسّر بنحو خاص الفوارق التفصيلية (مثاله أن كارثة قد تكون نتيجة جفاف أو فيضان)، وهي مع ذلك لا تستطيع أن تفعل فعلها على حساب وحدة الطبيعة البشرية، المقيّدة في كل مكان بقيود الحاجات عينها (الدينية، الاجتماعية، الاقتصادية والبيولوجية) والرغبات ذاتها. الأمر الذي يفسّر في آخر المطاف تشابه الأساطير على الرغم من تبدّل مضمونها.

* * *

حين نتناول العالم الأسطوري العربي بالدراسة، قد يتعيَّنُ علينا أن نتوّقع اكتشاف ثوابت الفكر الأسطوري، وفي الوقت نفسه، اكتشاف مضمون خاص بسكان الصحراء. ومما يؤسف له أنَّ الوثائق الأدبية بقَدْر ما تسمح لنا بالعودة إلى تاريخ شبه الجزيرة العربية الغربية الموغل في القِدَم، سنلاحظ أنها تفتقر افتقاراً كاملاً تقريباً إلى الحكايات الأسطورية بالمعنى العام للكلمة. وعندما ننظر في المكانة المهمة التي تحتلها الميثولوجيا في الديانات الموسومة بالبدائية، كما في ديانات الأزمنة القديمة الكلاسيكية، فإننا نندهش من كون هذا الشكل الفكري، العالمي ظاهرياً، غائباً تماماً - وللنظرة الأولى - عند عرب الحجاز قبل الإسلام. إن هذه الواقعة المثيرة، المشار إليها مراراً وتكراراً، حظيت بتفسيرين. يرى البعض أنَّ العقلية العربية، العملية بامتياز، قد غضت الطرف عن الاهتمام بالتنظيرات الفكرية البحتة. وهي بذلك مفتقرة إلى الخيال الخلاّق، الضروري لبناء الأساطير. ويرى آخرون أنَّ سكوت النصوص يُمكن عزوه إلى ردة الفعل الإسلامية التي جَبَّت كل الحكايات الأسطورية المتعلقة بالذهنية العربية.

والحقيقة أن تفسير النفساني، مثل تفسير المؤرّخ، غير كافٍ، وهناك مجال لإكمالهما بتفسير آخر، يستلهم علم الاجتماع في المقام الأول. وعليه، حين ننظر في الشعر العربي قبل الإسلام وفي شعر العصر الأموي الإسلامي الغضّ، يبدو لنا من المستحيل الشك في القدرة الإبداعية للخيال

العربي. وبالأولى نرى أن نمط الحياة البدوية هو الذي يمكنه تفسير لامبالاة البدوي تجاه الدين، وهي لامبالاة تبعده نهائياً عن التنظيرات بشأن طبيعة القوى الإلهية وفعاليتها. وهذا لا يعني أن البدوي ذاته لم تكن له شعوذاته ومسائله الغيبية. بل يعني أن التنظيرات الدينية لا تبدو قد أثارت أبداً البلبلة في فكره الواقعي. فهو أكثر انشغالاً بالتفاخر بشجاعته والاحتفاء بكرمه، والتهويل على أعدائه، من الانشغال بوضع أناشيد وقصائد لمدح الآلهة. فقصائده الملحميّة لا تريد أن تعرف روائع أخرى سوى روائع الإنسان، ولا مآثر أخرى سوى مآثر وجوه القبيلة شبه الخرافية. وهو إذْ يتماهى بالجماعة، إنما يترجم في شعره التطلعات والمطامح العميقة للوعي الجماعي. ولقد اندهش جميع أولئك الذين قاربوا البدو المعاصرين، من عدم اكتراثهم بالدين، ولامبالاتهم إزاء مسائل القدسيّ الكبرى. بالمقابل، نجد لديهم حكايات شبه ملحميّة، موضوعها العمل الرائع لبطلٍ خرافي.

ولكن إذا كان غياب الحكايات الأسطورية يمكن تفسيره لدى البدو، بحياةٍ صعبة وقاسية، تسترعي الانتباه باستمرار، وتبعده عن التنظير الميتافيزيقي المحض، لتضعه في الجانب العملي من الحياة؛ فإنّ هذا الغياب يبدو مزعجاً لدى المدنيّين. الواقع أنَّ المدن هي بؤر دينية أكثف من عزلة الصحراء. كان كل العرب يعرفون عبادة الأوثان، وكانوا اسمياً يعرفون اللات والعزى ومناة، وكان هناك من يعبدها بين التدمريين والنبطيّين[1]. وعليه، كانت مكة قد استعارت من جيرانها الأكثر تمدناً، بعضاً من أوثانهم. وتالياً يمكن أن تكون أسطورة الإله «المستورد» قد أدخلت مع طقسه وعبادته في آن واحد. المؤسف أن مصادرنا خرساء حول هذه النقطة، الأمر الذي يحملنا إلى التسليم بأطروحة ردة الفعل الإسلامية ضد آثار العقلية العربية.

إن هذه الفرضيّة تبدو لنا وطيدةً بقدْر ما نستطيع ـ كما بيّنا سابقاً ـ أن نجد هنا وهناك في الأدب الكلاسيكي الواسع، آثاراً ومأثورات أسطورية، لو جُمعت وفُسِّرت لكانت كفيلةً باضاءة هذا الجانب الذي لا يزال غامضاً في الفكر العربي. ولنكرّرْ أنّ هذه العناصر على صلةٍ بعقلية وبنمط حياة وببُنى مجتمع ظلّ بدوياً في أعماقه، على الرغم من تطوره. وأما البدو، بالمعنى الحقيقي للكلمة، فكان لهم تصوّر غامض جداً عن الألوهة، بحيث لا يجدي البحث، عندهم، عمّا يمكنه التذكير، من كثب أو من بعد، بالتصور الكلاسيكي للأسطورة. ولكنْ، حين نوسّع هذا التصوّر، وحين نستبدل الآلهة بالبطل الحضاري، أو بالجد العظيم، وحين نعطي للجن، القوى السفلية، ولغيلان الصحارى وسعاليها، المكانة التي تستحق، يغدو ممكناً اكتشاف عالم أسطوري، أشخاصه الرئيسون هم من البشر بالدرجة الأولى. أن فكر البدوي ملأ الطبيعة بقوى خفيّة، فسَّرَ بها ظواهر العالم، لكنَّ إنسانه الأعلى، الخارق، لم يبق مكتوف اليدين أمامها: فقد صارع ومكرَ، وحبك

(١) حول معظم الآثار التدمرية، يقول لنا ج. ستاركي إن اللات كانت مزدانة بأشكال أسطورية «على غرار أثينا» وأنها كانت بين أسدين؛ فيما العزّى تتماثل مع نجمة الصباح، ومناة تتماهى مع نيميزيس، إلهة الثأر والعدل والمصير عند اليونان. (M. Brillant et R. Aigrain, *op. cit.*, t. tv, pp. 213 Sq).

الحبائل والمكائد لكي يخرج منها منتصراً. ولا يخلو سلوكه من تشابهٍ مع سلوك الله عندما يريد أن ينصر قضيّة مصطفاه[١]. إن أحداث هذه المعارك هي التي نستشفّها من خلال الحكايات التي يرويها الرواةُ القدامى. ويمكن القول إنها حكايات سحرية، ولكنها مع ذلك توضّح عقليةً واعتقاداتٍ متطابقة مع الصحراء.

في أفق محدود مثل أفقنا، ليس وارداً أن نلحظ كل ما يتعلق بالعالم الأسطوري العربي. فالأمر الجوهري، بنظرنا، هو تبيان سماته الخاصة والكشف عن تأثير الإسلام فيه.

***

غالباً ما تسعى الأسطورة العربية إلى تسويغ بعض ظواهر الطبيعة، وتنشيط بعض الممارسات الشعائرية، والتدليل على أصل بعض المؤسسات الدينية. ولكنها قد تكون أيضاً بلا هدف محدَّد، مجرّد علاقة، خاصة ببنى مندثرة تماماً. إن الشخص الأسطوري هو عموماً كائن بشري: رئيس قبيلة، فارس شجاع أو جدّ رمزي عظيم، يضطلع بدور بطل حضاري. ولكنْ يحدث أن تقوم الأسطورة بنقل مغامراتٍ يعيشها البشر، إلى العالم الكوكبي. وبهذا النوع الأخير الذي يمكن وصفه بالكوني، والذي قد يكون قريباً من التصور الكلاسيكي للأسطورة، سنبدأ عرضنا.

يُروى أنَّ الثور (برج الثور) قد طلب يد الثريا (برج الثريا) من الإله قمر (وهو مذكّر بالعربية). القمر وافق على طلبه. لكن الثريا لم تكن راضية. فرفضت عرضَ الزواج، وهربت قائلة للإله القويّ: «ما أصنع بهذا الفقير الذي لا يملك شروى نقير»؟ جمع الثور قطيعه الصغير الذي لا يتجاوز العشرين نجمةً صغيرة، وجرى وراء خطيبته، وظل يلاحقها أنّى اتجهت، دافعاً أمامه النجيمات التي يوجهها. ويُروى أيضاً أن الكلب الأكبر والكلب الأصغر كانا يعيشان معاً في الماضي. ذات يوم ترك أحدهما صاحبه، وعبر درب التبّانة، منتقلاً إلى نصف الفلك الجنوبي (الذّنب الجنوبي). استوحد الكلب الأصغر وراح يبكي صاحبه بدموع حارّة، إلى أن عشيت عيناه. من هنا جاء اسمه: **الغُميصاء**، لأنه أقل سطوعاً من نظيره الجنوبي، الذي يملك، كما نعلم، النجم الأكثر سطوعاً: الزُهرة. وحسب الاعتقادات القديمة، كانت ڤينوس (الزُهرة) امرأة رائعة الجمال. عرجت ذات يوم إلى السماء وتحوّلت نجمة[٢].

من المحتمل أن تكون هذه الحكايات القليلة، صادرة عن تراث بالغ الأهمية، يعود إلى العصر الذي كان العرب يعبدون فيه الكواكب. وربما كان يشير القرآن إلى مثل هذه الاعتقادات عندما يخصِّص ويحدّد قائلاً إن الله هو ربُّ الشعرى أيضاً (٥٣/ ٤٩).

---

(١) راجع الفصل الثالث: القدسي المفارق: الله.

(٢) جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي. ج ٣، ص ١٦؛ الألوسي، بلوغ الأرب، ج ٢، ص ٢٣٩؛ جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٥، ص ١٩، وما بعدها.

هناك حكاية أخرى ترمي إلى تعريفنا بأصل أسماء بعض الجبال. يُقال إن عجا كان مغرماً بسلمى غراماً شديداً. وإن الوسيطة، عوجاء كانت تسهل الاتصال بينهما، وإن الثلاثة هربوا بعيداً عن الزوج المخدوع. فأقسم الزوج على الانتقام، وطارد المجرمين، ولحق بهم، وصلب كلاً منهم على جبل، وتضيف الحكاية: لذا. هناك في الجزيرة العربية ثلاثة جبال تحمل على التوالي اسماء سلمى وعجا وعوجاء[1].

إن هذه الأمثلة القليلة تسمح بتقويم أوليّ للأسطورة العربية. فالحكاية تبقى في المجال الإنساني: وبأوضاع مماثلة لمجريات الحياة اليومية، تجري المحاولة لتسويغ، وإذا شئتم، لـ «تفسير» حركة بعض مجموعات النجوم. لكنها تجري في الوقت نفسه عملية احتكاك بالبنى الاجتماعية القائمة. إن طلب الزواج يُوجَّه إلى ربّ العائلة. والرفض الذي يواجهه الطالب، من قبل الفتاة، يضارعُ امتيازاً معترفاً به للمرأة العربية الشريفة في بعض القبائل، امتياز حق التصرّف الشخصي الحرّ. أما الزوج المخدوع الذي يثأر لنفسه، فهو حكاية كل الأيام.

هناك حكايات أخرى تُبرز وجوهاً تاريخية نسبيّاً، وتشير إلى بُنى اجتماعية مُغرقة في القِدَم. كان لنزار، الجد الرمزي لعرب الشمال، أربعة أبناء: إياد، أنمار، ربيعة ومُضَر. جمعهم عند احتضاره لتقسيم ممتلكاته فيما بينهم. فقال لهم: «يا أبنائي! هذه الخيمة الحمراء وكل ما يشبهها لمُضر؛ وهذه الخيمة السوداء وكل ما يشبهها لربيعة؛ وهذه العبدة وكل ما يشبهها لإياد؛ وأخيراً، هذا الكيس من المال، وكل ما يشببه لأنمار. وإذا واجهتم أية صعوبة في الإحاطة بمعنى هذه القسمة، اذهبوا إلى أفعى، ابن أفعى الجرهمي، ملك نجران». ولم يتأخر نشوب الخلاف بين الورثة حول المغزى الصحيح لهذه العبارات الرمزية، وعليه، انصاعوا لوصية أبيهم، وتواضعوا على إخضاع المسألة لتحكيم الجرهمي. فنظر في الأمر الملغز، وفسّره لهم. سيرث مُضر الخيمة الحمراء والذهب والجمال الشُّقُر، لذا، تضيف الحكاية، سيسمى خلفه «مُضَر، الحمراء». وسيرث ربيعة الخيمة السوداء والخيول السمراء الغامقة. وأما ميراث إياد فسوف يشمل المواشي والعبيد. وأخيراً، سيرث أنمار الأرض وآلات الفلاحة[2].

وهكذا، انطلاقاً من جد مشترك، تحاول الحكاية تسويغ أصل تجمعات الجمّالين، الذين سيغدون كبار تجّار مكة، ومحاربين، ورعاة ومزارعين، وبذلك، تضع الأسس الاقتصادية لكل اجتماع عربي. ثمة ملاحظة مهمة تفرض نفسها علينا مباشرة: هي أن هذا التقسيم للعمل لا يشمل أي موقع للصناعة والمعادن. لذا، على غرار جماعات السودرا Çudra في المجتمعات الهندية ـ الإيرانية[3]، لا يدخل الحدّادون والحرفيّون الصناعيّون في هذا التقسيم الرباعي: فهم

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٥.

(٢) الألوسي، بلوغ الارب، م.س، ج ٣، ص ٢٦٣ وما بعدها.

(٣) Dumézil, *op. cit.*, p. 42.

يُعتبرون كائنات على حدة، وكأنهم غرباء[1]. ولكن، خلافاً للتقسيم الثلاثي عند دوميزيل (كهنة، محاربون، مزارعون ـ مربو ماشية)، يجري هناك تجاهل مقصود للكهنة. ذلك أن البداوة التي حرَّرت العربي من الحاجة إلى مكان ثابت للصلاة، حرّرته أيضاً من الإكليروس. ومما لا ريب فيه أن سكان المدن كان عندهم جنينُ سلطة دينية؛ ففي المجتمعات العربية الجنوبية الأكثر تمدّناً، كانت السلطة الدينية منظمة جداً، وموضوعة تحت إمرة المكرَّبين، المشهورين، الملوك ـ الكهنة في العصر ما قبل الإسلامي. لكنّ الأمر لا يتعلق إطلاقاً بطبقاتٍ مغلقة: إذ كانت السلطة مُلكاً لمن يستولي عليها، وكان المرء ينتقل، عندما يشاء، من طبقة إلى أخرى، بفضل لعبة التحالفات وحقوق الجيرة. كان جميع الأفراد متساوين في تلك البيئة الديمقراطية الأولى، نعني المجتمع البدوي، إنما هناك مكانة مخصصة لمن يستعمل السلاح، أرفع من مكانة المزارع. فكان المزارعون يحتلون آخر درجات السلَّم الاجتماعي. ناهيك بأن دوميزيل يشير بحق، إلى أن «ما يسيطر على العقيدة (عند الساميين) هو شعورُ الاعتداد المطلق بالنفس ـ من خلال الإرادة الإلهيّة ـ لدى كل كائن، والمساواة بين الجميع: الراعي الصغير داود قتل البطل الفلسطيني في ساحة الوغى، وسرعان ما صار كاهن الرّب»[2].

إن الأسطورة تستطيع، وهي تستعين بأشخاص تاريخيين، التدليل على البنى المتلاشية تماماً. من هنا الأهمية الكبرى للحكاية التالية التي تتضمن عدَّة موضوعات:

١ ـ ذات يوم، قال جذيمة ملك الحيرة لحاشيته: «بلغني أن فتىً يعيش مع أخواله من قبيلة إياد، له خصال حميدة. وأرى من المفيد أن يكون في حاشيتي». وأرسل في طلبه.

٢ ـ وقعت أخت الملك في غرام المولى الجديد، عدي. وكانت تخاف من غضب أخيها، فتخيلت لبلوغ مأربها، مكيدة جديرة ببنت حوّاء. قالت لعدي: «أضربْ الخمور وقدّمها شراباً وفيراً للملك. وعندما يفعل المشروب فعله، تطلب يدي وتشهِّد الحاضرين على ذلك». وهذا ما حصل، فتزوجها في الليلة ذاتها.

٣ ـ في الغد، استفاق الملك على الملعوب. وأراد قتل عدي، لكنّه تمكّن من الفرار. وجاء في رواية أخرى أنه قتله.

٤ ـ من هذا الزواج القصير، ولد غلام؛ عَمْر الذي ربّاه خاله، هذه المرّة أيضاً.

٥ ـ لما بلغ عَمْر سن المراهقة، أغواه الجن، فغادر القصر إلى مكان مجهول.

٦ ـ كان هناك مسافران قادمان لتحية الملك جذيمة، وصادفا في الطريق رجلاً غريب المنظر، وعرفا أنه حفيد الملك.

---

(١) J. Chelhod, *Essai sur le Slôba*, pp. 395 Sqq; *Le Monde mythique arabe*, p. 58.

(٢) Dumézil, *L'Héritage indo- européen*, p. 240.

٧ ـ عاد عَمْر معهما إلى خاله، وخلفه بعد وفاته، وحكم ١٢٨ عاماً[١].

إن هذه الولاية المديدة، التي تفوق الخيال، تبيّن أن حوادث هذه الحكاية قد وقعت في عصر قديم جداً، خلال ذلك العصر الأسطوري الذهبي، حين كانت أعمارُ الناس مديدةً مثل عمر ماتوسالم Mathusalem. ويمكن اختصار الموضوعات كما يلي: غريب يقوم بمغامرة عجيبة مع أخت ضيفه. ومن هذا الاقتران يولد غلام، سيسعى بدوره إلى مغامرة خارج عشيرة خاله. وسيعود إليها، بعد ذلك، ليستولي على ميراث خاله. إن هذه الأسطورة التي تذكّر بأسطورة زهـراب ورستم Sohrab et Rustom، مع فارقٍ هو أن عَمْر لا يعود إلى أبيه، تضعنا أمام بُنى قديمة جداً، ما دام الأمر يتعلق بالنظام الأمومي وبالإقامة عند أهل الأم. والحال، كما رأينا، من غير المطروح استئذان الأب، ولا الأعمام الذين يضطلعون بدور كبير في النظام الأبوي، بل الأمر معكوس، إذ يبدو أن الأمر يعود إلى أخ الأم، الذي يتصرَّف بأخته، ويمارس سلطته على ولدها[٢]. ينتمي الأولاد إلى عشيرة الأم التي يُحرِّم الزواج في داخلها. فالحكاية تبيّن بكل جلاء مكانة الزواج الخارجي: إن غريباً هو الذي يغوي أخت الملك؛ وإن الفتى عمر يبحث عن مغامرة خارج عشيرة أمه. ويمكن للظروف التي مات فيها الملك جذيمة، أن تؤيّد هذه الفرضيّة. هناك ملكة، قتل جذيمة أباها، تقترح عليه أن يتقدم لطلبها والزواج منها. فوقع في المصيدة، وقُتل[٣]. إن حوادث هذه الدراما لا تعنينا هنا. فالمهّم هو أنْ نلاحظ أنّ المرأة هي التي ابدت رغبتها في الزواج وأن الرجل هو الذي جرى وراء هذه الغاية.

على الرغم من كون أسطورة عَمْر لا تقدّم، على ما يبدو، أيّة مادة للمقارنة مع الوقائع الإسلامية أو المعاصرة للهجرة، فقد نوّهنا بها بسبب منهجيّ. ونرى أن الأوان قد آن لرفع الحَظْر عن القسم الأكبر من الحكايات السابقة للإسلام، ذلك الحظر الذي فرضه المؤرخون الذين لم يروا فيها رواياتٍ مسلية، وبالعكس، يبدو ممكناً استثمارُها بشكلٍ مفيد منذ أن نتخلى عن المنظار الحَدَثي الصارم. فلا شك أن الوقائع والأشخاص يقعون في إطار تاريخي، لكن أليس الجامع المشترك بين كل الأساطير هو تقديمها وكأنها حكايات حقيقية؟ زدْ على ذلك أننا نرى أن الإخباريين العرب القدامى يضعون أخبارهم في الزمان والمكان، ويعرضون أنساب أشخاصهم بجدّية تضحكنا، حين يعودون أحياناً إلى آدم، أب الجنس البشري، مع ذلك، لهذه التاريخانية المظهرية أهميتها. إذ إن القاعدة العامة للفكر الجماعيّ، تعزو الوقائع الكبرى التي تهمّ الحياة القبلّية إلى الجدّ الرمزي الأكبر، وحتى إلى البطل الحضاري. هذه الملاحظة ستسمح لنا بفهمٍ أفضل لعالم الإسلام الأسطوري.

---

(١) الألوسي، بلوغ الأرب م.س، ج ٢، ص ١٧٧ وما بعدها.

(٢) كما أشار إلى ذلك ليفي ـ ستروس، في نظام قوامه خط الأم «تعود السلطة وممارستها إلى الأخ أو الابن البكر لأم العائلة» (*Les structures élémentaires de la parenté*, p. 149).

(٣) الألوسي، م.س، ج ٢، ص ١٨١ وما بعدها.

في الحكاية التالية، تتجلى لنا بنية قديمة أخرى. ففي أخبار طسم وجديس، القبيلتين البائدتين قبل الإسلام بكثير، يُروى أنّ الملك عمليق أمر بعدم اعطاء أية عذراء جديسيَّة للزوج، قبل تقديمها للملك[١]. في النهاية قُتل هذا الملك بفعل استبداده. إنّ وراء ذلك أثراً من آثار حق السيّد، حق الليلة الأولى. نجد في أخبار السمهودي أسطورة مماثلة في كل النقاط لهذه الأسطورة. فقد أمر قيطوم، ملك يهود المدينة، بعدم اعطاء أية عذراء من قبيلتي الخزرج والأوس العربيتين لزوجها قبل أن تقضي الليلة الأولى مع الملك. دامت هذه الحالة حتى ظهور سيّد عربي كبير، هو مالك بن عجلان. فقد رفض إخضاع أخته لهذا الإذلال، ولبس لباس امرأة وذهب إلى الملك، وقتله. ثم هرب وطلب اللجوء من عرب الشام الذين تربطه بهم علاقات قرابة. فأرسلوا معه جيشاً عظيماً استعمل المكائد لوضع حدٍ للهيمنة اليهودية على المدينة[٢].

كما تُعزى إلى شخصيات تاريخية مشهورة، بعضُ العادات والشعائر والمؤسسات. يروي الإخباريون أن جذيمة كان أول من انتعل صندلاً، وكان أول من اعتلى عرشاً، ووضع عقداً في رقبته[٣]. ويُعزى عدد كبير من التجديدات إلى شخص مشهور آخر، هو عَمْرو بن لُحي. فهو الذي أدخل في الجزيرة العربية عبادة الأوثان، وهو الذي أنشأ عادة تقديم القرابين من الحيوانات الولودة إلى الآلهة[٤]، وسمَّاها باسماء **البحيرة** و **السائبة** و **الواصلة** و **الحامي**[٥]. ولربما كان الجد الرمزي الأكبر لخزاعة، ويُقال إنه عاش ٣٤٠ سنة. فالتراث يجعله سيّداً عربياً قوياً جداً ومشترعاً كبيراً، مما جعل معاصريه يذهبون إلى تأليهه[٦]. إنه النموذج العيني للبطل الحضاري، ذلك الكائن الخارق الذي يعطي لشعبه شرائعه ومؤسساته الأهم[٧]. وكما نعلم، هذه الميزة تميّز الفكر الأسطوري بنحوٍ خاص. وكان هذا التصّور شديد الانتشار لدى العرب القدامى[٨]، وسيضطلع ـ كما سنرى لاحقاً ـ بدور كبير في الإسلام.

---

(١) Perron, *Les Femmes arabes avant et depuis l'Islam*, p. 54.

(٢) السمهودي، خلاصة الوفا، ص ٨٣ وما بعدها.

(٣) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ١، ص ٤١٦ و ٤٢٨.

(٤) ابن هشام، سيرة، ج ١، ص ٧٦.

(٥) J. Chelhod, *Sacrifice*, op. cit., p. 95.

(٦) ابن هشام، سيرة، ج ١، ص ٧٦، هامش.

(٧) H. Tegnaeus, *Le héros civilisateur*, p. 179.

(٨) مثال ذلك بناء الغربانَيْن، وهما من المسلاَّت الصغيرة التي كانت تُقام ليراقَ عليها دم الضحايا البشرية المذبوحة تكريماً للإلهة عُزَّة ڤينوس)، وهو بناء منسوب إلى جذيمة نفسه، المذكور آنفاً. وتذهب رواية أخرى إلى أن الغريانين بناهما المنذر الشهير، ليكونا قبرين لإثنين من مواليه قُتلا بأمره في لحظة غضب. ويُروى لنا في حكاية طويلة كيف توصل ذلك الملك إلى إقامة يوم سعد ويوم نَحْس. وحسبما يكون اليوم يوم سعد أو يوم نحس، يغتني أول رجل يُصادف، أو يُقتل. وهكذا جرى قتل عدد كبير من الضحايا البشرية، إلى أن كان يوم أُعجب فيه الملك بولاء مسيحي، على غرار رغولوس، Régulus، الذي عاد باحثاً عن الموت بعدما نجا منه؛ فقرّر =

إذا استثنينا، حتى الآن، الأساطير الكونيّة، فإن الأشخاص هم أجداد قدامى نسبياً، لكنهم يتسمون بتكوين إنساني دقيق. مع شقّ و سطيح، الكاهنين الخرافيين في الجزيرة العربية قبل الإسلام، نجد أنفسنا أمام كائناتٍ خرافية. فالأول، كما يدلّ اسمه عليه (شق = شقّ، قطع)، مكوّن فقط من نصف إنسان. وتروي الخرافة أنه كان بيدٍ واحدةٍ، بعين واحدة، وبرجل واحدة، ولم يكن للآخر جمجمة ولا عظام، وكان يمكنه الجري مثل قماشة. ويُقال إن وجهه كان في منتصف صدره، وإنه كان بلا رأس وعنق. وكما نرى، يتعلّق الأمرُ بكائناتٍ عجيبة، مختلفة تماماً عن بقية البشرية. وعلى منوال كهنة آخرين، وأكثر منهم بلا شك، كانا على علاقةٍ بالجن الذين كانوا يكشفون لهما أسرار الغيب. ولربما أعلنا عن وقوع عدّة أحداث خطيرة، منها احتلال الأحباش لليمن وسقوط الأمبراطورية الساسانيّة. وربما توقعت العرّافة طريفة انهيار سدّ مأرب الشهير. سنتحدّث عنهم هنا بسبب الدور الذين سيلعبونه في الإسلام.

إن الجن الذين يستعين بهم الكهنة والعرّافون لمعرفة المستقبل هم أحياناً أشخاص أسطوريّون. ففي بيئة التباسية، لا تزال الألوهة نفسها غامضة، تراود القوى الخفيةُ المجهولةُ الخيال، وتبدو أنها تلعب دوراً مماثلاً لدور الآلهة في «تفسير» ظواهر الطبيعة. ولا شك أن في الإمكان لحظ استثناءات: كان قوس قزح ينتسب إلى قُزَح، إله الصاعقة والرعد. وهذا لا يمنع الفكر الخرافي العربي من تعليق أهمية كبرى على الجن الذين كان يجد فيهم مصدراً ثرياً للإثارات (راجع الفصل الثاني)، لكننا تحدثنا من قبل عن طبيعة الجن ووظائفهم، حين درسنا المقدس المجهول. أما دورهم في الأسطورة فسوف نوضحه لاحقاً.

* * *

لا نستطيع أن نلحظ هنا كل ما يتعلق بالفكر الأسطوري عند العرب القدامى. وكما قلنا آنفاً، الأساس هو تخصيص مزاياه وتبيان أثره في الإسلام، ذلك أن الأسطورة تعرضُ بنىً قائمة أو غابرة، وتذكر عاداتٍ، وتحاول أن تقدّم أساساً للمؤسسات والعبادات بعزوها إلى بطل حضاري، كما تسعى إلى تسويغ بعض ظواهر الطبيعة، سواءٌ بالأرواحية أم بتدخل القوى الخفيّة. ويمكن أن يكون أشخاصها خرافييّن؛ إلاّ أن الأجداد الرمزيين، العظماء، هم الذين يضطلعون، بنحو خاص، بالأدوار الرئيسة. وعليه، إذا استثنينا الحكايات المتعلقة بالبُنى، والتي تبدو بلا طائل في نظر الإسلام، وذلك بسبب تعارضه الظاهري مع المجتمع المكي القديم، فإننا نكتشف فيها السمات الأساسية للفكر الأسطوري العربي: تفسير بعض ظواهر الطبيعة بتدخل القوى

= الملك وضع حدٍ لهذه العادة الدموية، واعتنق الديانة التي تبشّر باحترام الكلام المُعطى، ويُعزى إلى هذه الحادثة، دخول المسيحية إلى الحيرة (الألوسي، بلوغ الأرب، ج ١، ص ١٢٨ وما بعدها). يمتلىء الأدب العربي القديم بحكايات تفسيرية تنزع إلى التعريف بأصل بعض المؤسسات.

الخفية ونسبة المؤسسات والعبادات إلى بطل حضاري. وفوق ذلك، يبدو أنَّ الإسلام قد أغنى ذلك الفكر حين أضاف إليه عناصر جديدة: تصوره الدوري ـ الأسطوري للتاريخ.

تنقصنا المساحةُ الكافية لإيـراد كل الروايات ذات المنحى الأسطوري التي تدلُّ على معالم حياة مـؤسِّس الإسلام. سنكتفي إذن بذكر الأساسي منها، مبرزين تماثلها مع الوقائع السابقة للإسلام. تكلمنا سابقاً على شق وسطيح، العرّافين، الكاهنين الخرافيين في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ويكاد يكون واحداً التصميم الذي يجري بموجبه تنبؤ الحوادث المهمة: شخص كبير يحلم حلماً مزعجاً؛ يطلب تأويله من محيطه الذي يبدو عاجزاً عن ذلك؛ يُعطى له اسم كاهن خارق، يستعين به الحاكم؛ فيروي له حلمه ويحصل منه على تفسيره[١]. والمهم في هذا المجال ليس الاعتقاد بالمنامات وإمكان تأويلها فهذا أمر شائع في غير مكان ـ، بل استمرارية الفكر الأسطوري. إذْ بموجب النموذج نفسه للحلم (أو للرؤية) ما قبل الإسلام، الذي يُناط بحكمة كاهن، نجد في سيرة محمد تبشيراً بمولده وبحلول الإسلام على لسان الأشخاص الخرافيين ذاتهم، شق وسطيح، وأحياناً، بلسان أبطال ما قبل التاريخ الإسلامي[٢].

ثمة عناصر أخرى متعلقة برسالة محمد النبوية، تسترعي الانتباه أيضاً. كان أبُ النبي العتيد، مكللاً عشية زواجه بهالة لا يراها إلاّ العارفون. وكانت امرأة، هي شقيقة ورقة بن نوفل، الحنيف، قد رأت تلك الهالة التي تضيء جبهته؛ وكانت تعلم من أخيها أن نبيّاً سيولد، فتقدّمت منه ووعدته بمكافأة مئة ناقة. رفض اقتراحها بازدراء. لكنه بعد زواجـه تقبل العَرْضَ السخي، وكان الأوان قد فات، إذْ كان النور الذي يهلُّ من جبهته قد توارى[٣].

تمتلىء كتبُ السيرة بمثل هذه العناصر الخرافيّة التي يمكنها أن تجد مكانها الأفضل في عمل حول القداسة الأسلامية[٤]. وعندنا أن الأهم هو معراج محمد، عروجه إلى السماء على

---

(١) يشبه هذا المخطط في أكثر من نقطة حكاية يوسف التوراتية، الذي أعلن للفرعون عن السنوات السّمان والسنوات العجاف.

(٢) الألوسي، بلوغ الأرب، م.س، ج ٣، ص ٢٧٨ وما بعدها؛ ج ٢، ص ٢٦٦.

(٣) ابن هشام، سيرة، ج ١، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٤) مع ذلك فلنذكر الوقائع التالية: ترافق الحَمْلُ بحدثين إعجازيين: رأت والدة محمّد سطوع نورٍ منها، أضاء قلاع بُصرى في الشام؛ فكان تبشيرها بأنها حملت بسيّد العرب (ابن هشام، م.ن.، ج ١، ص ١٤٨ و ١٥٥). كما أن مولده أدّى إلى وقوع ظواهر عجائبية: للمرّة الأولى انطفأت نار فارس المقدسة منذ ألف سنة (الطبري، أخبار، ج ١، ص ٩٨١)، ونبَّه يهوديٌّ بني جلدته إلى ظهور نجم محمد (ابن هشام، م.ن، ج ١، ص ١٤٩). وحين كُلّفت حليمة، وهي بدوية من بني سعد، بارضاعه، أظهر الرضيع علائم رسالته المقبلة، من خلال آلاف البركات التي هبطت على عائلة مرضعته وقبيلتها (ابن هشام، م.ن.، ج ١، ص ١٥٢ وما بعدها). وفي اثناء إقامته لدى بني سعد، زاره ملاكان لباسهما أبيض. فشق أحدهما صدره وأخرج منه مرمز الشيطان وعلقة دم. ثم غسل صدره ودعا له بالسكينة المماثلة لوجه هرّ أبيض، وأدخلها في قلبه. أخيراً، ختمه =

مطية مجنّحة، لها رأس امرأة، البراق الشهير. إن النص القرآني الذي تستند السنّة إليه، لا يخلو من غموض: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا..﴾ [١٧/١]. فقد تولّى الأدب التفسيري والتأويلي تسليط كل الضوء على هذا الإسراء (السفر الليلي). الملاك جبريل أيقظ محمداً، وجعله يمتطي البُراق. وذهبا إلى القدس حيثُ صلّى النبيُّ. ثم قاده جبريل إلى السماء، التي اجتازها على مراحل، حتى السماء السابعة، حيث تعلّم من الله التعاليم الخاصة بأصول الصلاة[1]. ودون الدخول في تفاصيل هذا الإسراء والمعراج اللذين أثارا أدباً غزيراً، سنكتفي برصد الوقائع التي تندرج في أفق هذا العمل. وأولها المطية المجنحة، ذات الرأس النسائي، التي عرج بها محمد إلى السماء: إنها صادرة عن العقلية الخرافية ذاتها التي أبدعت الغول واعتبرت الملائكة بنات الله (راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب). والأهم، بلا ريب، هو الالتقاء بألوهةٍ تعطي لصفيِّها المؤمن تعليماتٍ وألواحاً أو كتابات سماوية. وكما بيّنَ ج. ويدنغرين، فإنَّ هذه الفكرة كانت قد لعبت دوراً كبيراً في ديانات الشرق القديم. ويرى الكاتبُ نفسه أن تأثيرها في الإسلام أكيد. في القرآن، تلقى موسى (٢/ ٥٠؛ ٧/ ١٣٨) وزكريا/ يحيى أو يوحنا ـ (١٩/ ١٣) وعيسى (١٩/ ٣١؛ ٣/ ٤٣)، كتاباً من السماء. ويبدو أن معراج محمد ضروري لكي يتلقى رسالته كرسول. وبذلك صار يعرف الأسرار الخفيّة التي لا يعلم الناسُ سوى جزء منها. هذا، ويرى ويدنغرين، الذي يشدِّد على المؤثرات المانوية والعرفانيّة، أن المعراج الإسلامي يحافظ على السمات الأساسية للعقيدة الملكيّة في الشرق الأدنى القديم: وعليه، فإنَّ محمّداً لم يقم بغير تكرار أسطورة كلاسيكية[2].

حتى في غياب الأدب التقديسي، وفي منأى عن التأويل، يمكنُ الكشف من خلال السنّة الإسلامية الدقيقة عن سمات الفكر الخرافي العربي، حيث يواصل الجن القيام بدور كبير. يؤكد القرآنُ أنَّ بينهم مؤمنين مسلمين وكافرين جاحدين. (٧٢/ ١٤). ويبدو تأويله للنجوم الغاربة، على الرغم من مظهره الترميزي، كأنه نمط التفسير الأسطوري عينه. يُقال لنا ما مضمونُه أن الجن، قبل الإسلام، كانوا يجوبون السماء ليسترقوا منها الأخبار وينقلوها إلى الكهنة والعرّافين. ومنذ الإسلام، صار حرس أبواب السماء أشد حذراً: وصار جواسيس الجنّ يُرمون بشهاب من نار.

﴿ إنا زيّنا السماء الدنيا بزينة الكواكب. وحفظاً من كل شيطان مارد. لا يسمعون إلى الملأ

= الملاكان بين كتفيه بخاتم النبوّة (Gaudefroy - Demombynes, *Mahomet, p. 60*). هذا هو تفسير التراث للآية: ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾ [القرآن، ٤٤/ ١].

(١) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ٢ وما بعدها. لمزيد من التفاصيل، انظر:
Encyclopédie de l'Islam, t. III, p. 574; Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, pp. 93 Sq.

(٢) G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*. ستُتاح لنا الفرصة لنرى أن التصور الأسطوري للزمان غير غريب عن الإسلام.

الأعلى ويُقذفون من كل جانب. دحوراً ولهم عذاب واصب. إلاّ من خطف الخطفة فأتبعه شهابٌ ثاقب﴾ [القرآن، ٣٧/ ٦ ـ ١٠]. وفي موضع آخر:

﴿وأنّا لمسنا السماء فوجدناها مُلئت حَرَساً شديداً وشُهُباً. وأنّا كنا نقعد منها مقاعد للسَّمْع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً﴾ [القرآن، ٧٢/ ٨ ـ ٩].

من الممكن أيضاً ذكر الحكايات الكثيرة التي يحكيها القرآن. فبعضها من أصل يهودي[1]، كما بين ذلك سيدرسكي؛ وبعضها الآخر ينتمي إلى المأثور القومي العربي: ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليه بُكرةً وأصيلاً﴾ [القرآن، ٢٥/ ٥]، كما كان يقول المكيّون في معرض كلامهم على محمد.

لكن الإسلام يبدو أنه قد احتفظ جوهرياً بمفهوم البطل الحضاري، المُحضِّر. ولا ريب أنّه أطاح بأكثر من تصوّر عتيق، عزيز على العرب القدامى. ولكنه سعى إلى تعزيز مؤسساته بضمانة توراتية، لا سيما من خلال ربطها بالشخصية الإبراهيميّة. من هذه الزاوية، يبدو تجديدُه صادراً عن المصدر العربي العريق للمثال الأولي قبل الإسلام، يقول القرآنُ إن الكعبة أول بيت عبادة أقيم للناس (٢٢/ ٢٦ وما بعدها). وهو أول بيت أقيم فوق الأرض، وموقعه أول موضع خلقه الله[2]. يقول القرآن. وبالمعنى الدقيق، إن محمداً لم يأت بدين جديد: إنما هو نذير جاء لإدانة الشرك، وحضّ الناس على اعتناق دين إبراهيم. فهذا هو المؤسس الحقيقي للإسلام. فقد جدّد بناء الكعبة، وطهر بيت الله (٢/ ١٢٥ ـ ١٢٧)، وأنشأ شعائر الحج والتضحية والرَّجْم. وكان أول من استعمل صيغة «لبّيك» ودعا إلى إقامة الصلاة[3] وعلّم الناس كل أشكال التطهر[4]. والحال، فإن الشعائر التي يؤديها المؤمن في أثناء الحج إلى مكّة، ليست في مجملها سوى تكرار لحركات مأثورة عن الأجداد. ومثال ذلك أن الحاج حين يرجم الجمرات (كومة صغيرة من الحصى) انّما يكرر حركة إبراهيم. وترى السنّة أنَّ الكبش الذي افتدى به الله إسماعيل (إسحق) قد هرب نحو إحدى الجمرات. ولردعه، رماه إبراهيم بسبعة حجارة[5]. ومع ذبح ضحية قربانية، يجري أيضاً تكرار حركة إبراهيم حين ذبح الكبش لافتداء ولده. بيد أن الطقس أقدم بكثير: فما الكبش الذي نجده في الأضحية الإبراهيمية سوى الحمل الذي قدّمه هابيل للرّب، فحسُن في عين الرّب،

---

(١) لا سيما خرافة ملكة سبأ التي بعث إليها سليمان بالهدهد للقيام بمهمة دقيقة (القرآن، ٢٧/ ٢٠ وما بعدها).
D. Sidersky, *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie des prophètes*, pp. 122 Sq.

(٢) سنعود إلى هذه المسألة الخاصة بأصول الكعبة القديمة، عندما سنتكّلمُ على المكان المقدس (الفصل السابع).

(٣) الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٨٨.

(٤) الطبري، م.ن.، ج ١، ص ٣١١.

(٥) Gaudefroy- Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, p. 277.

ووضع جانياً لكي يكون بديلاً من إسحق[١]، أو من إسماعيل حسب المأثور الإسلامي.

إن أهم الطقوس، التقنيات الأساسية، وبعض التجديدات تكاد تُعزى دوماً إلى شخص توراتي، عندما لا يُرجعها التراثُ إلى آدم. يقال لنا إن أول من صنع الصابون كان سليمان؛ وإن داود كان أول من أرتدى الزَّرَد[٢]؛ وكان إبراهيم أول من قدَّم ضيافة؛ وكان يوسف أول من استعمل الكتاب؛ وكان إسماعيل أول من دجَّن الخيل[٣].

يُعزى إلى هاجر، أمّ إسماعيل، وضع الأقراط في الآذان، وممارسة البتر واستعمال الأثواب الطويلة. وبعد حفلة تحاسد، أقسمت سارة، زوجة إبراهيم الأولى، على قطع ثلاثة أعضاء من ضرّتها. فنصحها زوجها بأن تختتنها وتثقب أذنيها وأن تضع فيهما أقراطاً. وبعد تلك العمليّات الجراحية، ازدادت جمالاً، كما يقول المعلّق. وفي آخر المطاف، عندما هربت، عمدت إلى تطويل ثوبها لاخفاء آثار تلك العمليّات[٤].

كما يُعزى إلى هاجر طقس السعي، أي الهرولة بين الصفا والمروة، التّلتين المقدَّستين. والحاج الذي يسعى بينهما سبع مرّات، يبدأ مسرعاً، ثم يمشي مشية عادية، فينظر تارةً إلى الوراء، ويتوقف تارةً كما لو كان يبحث عن شيء ضائع. ويُعتقد أنه بذلك يُحاكي حركات هاجر عندما حاولت، وهي تائهة في الصحراء، أن تجد ما تبلّ به ريقها، هي وإسماعيل، فأمر الله بتفجير نبع؛ ولما رأت العبدةُ المصرية الماء، نادت ابنها بلسانها الأصلي زم ـ زم (توقف، توقف)، ومن هنا كان اسم النبع المقدس الجديد.

وترجع بعض الحركات الشعائرية إلى آدم والملائكة، الذين تعلمّوها، بدورهم، من الله. فقد علّم الله آدم عبارة التحية: «السلام عليكم»[٥]. وبعد موته، قام الملائكة بغسله وتطهيره ولفه بقماشة ودفنه. هكذا تعلّم البشر الشعائر الجنائزية.

إن هذا التفسير الساذج لأصول الأشياء لا يقف عند الجانب الديني وحده: فهو يتعدّاه كثيراً، ويشمل ميادين التقنيّات واللغة. ومثاله أن التراث الإسلامي يرى أن آدم وهب لبني البشر آلات الحفر والحراثة والخياطة. بكلام آخر علّمهم التعدين والزراعة والحياكة[٦]. ويرى أن اللغة

---

(١) الطبري، م.س، ج ١، ص ١٣٩.

(٢) راجع القرآن، ٥٧/ ٢٥.

(٣) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ١، ص ٤٢٦ وما بعدها؛ ابن الكلبي، كتاب نسب الخيل، ص ٤.

(٤) الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٨٠؛ القلقشندي، م.س، ج ١، ص ٤٣٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ١١٨.

(٥) الطبري، تاريخ م.س، ج ١، ص ١٥٦.

(٦) Chelhod, *Le Monde mythique arabe*, pp. 53 Sq. . يروي الطبري (تاريخ، م.س، ج١، ١٢٨) أن آدم عندما جاع، أرسل له الله سبع حبّات قمح. فسأل جبريل: ماذا أفعل بها؟ إبذرها في التراب، قال له الملاك. ثم أمره =

كانت من نعم الله التي أنعم بها على الإنسان الأول، فعلّمها لابنائه[١]. والقرآن ذاته، مصحف الكلام الإلهي، هو نموذج اللغة غير المخلوقة: إنه النسخ الحرفي للنموذج السماوي الأول، المحفوظ في عرش العليّ القدير[٢].

هنا تثار أمامنا مسألة دقيقة. في هذا التحفيز الأسطوري للشعائر والتقنيات والمؤسسات، هل المقصود دوماً اعتقادات عربية أم استعارات إسلامية من اليهودية؟ لا ريب أن من غير الممكن نفي أهمية تلك المؤثرات الغريبة ولا المبالغة بها. ولكن، كائناً ما كان أصل التفسيرات المعطاة، فإن مجرد قبول العقيدة الدينية الجديدة لتلك المؤثرات، يدلُّ على أنها مطابقة، جزئياً، لعقلية مؤسسيه الأوائل، وهي في آخر المطاف عقلية الشعوب السامية بالذات. إنما قد تكون أدنى إلى الحقيقة حين نسلِّم بأن الأمر يتعلق بعقائد عربية[٣] إسترجعها الإسلام وقدّمها في أفق توحيدي، غير بعيد من الاستيحاء اليهودي ـ المسيحي. ناهيك بأن التفسير من خلال مثال سماوي أو تعليم بطل حضاري، كان منتشراً في العالم، وكان إحدى السمات الأساسية للفكر الأسطوري. والحال، ليس غريباً أنْ نجد امتداداته في الإسلام السنّي وفي قداسة أوليائه معاً. إن محمداً، النبي، هو في الآن ذاته بطل حضاري، من سلالة أسلافه التوراتيين الكثيرين. فنسبه يعود إلى إسماعيل. وترى بعض المأثورات الإسلاميّة أن إسماعيل، وليس إسحق، هو الذي كان الفدية الإلهية. وعلى غرار هذا العمل الاحتفالي، كان جد محمّد قد نذر أن يذبح أحد أبنائه، عندما يصبحون عشرة. وحدّدت القرعة عبدالله، والد النبي العتيد، الأمر الذي كان يخالف نوايا الله. فكان افتداؤه بمئة ناقة[٤]، وبذلك تحدّدت الدّية (فدية الدم) للأجيال المقبلة. وكان محمّد قد تلقى علمه السماوي بواسطة ملاك، على غرار سابقيه التوراتيين، وبنحو أخص على منوال «أبيه إبراهيم» الذي كان يشبهه مثلما تتشابه قطرتا ماء[٥]. نقل الملاكُ التنزيل القرآني إلى محمد، وعلّمه أيضاً كيفية الوضوء، والصلاة الشعائرية، من الاستعداد لها إلى الحركات والكلمات والمواقيت المحدَّدة[٦]. وكان إبراهيم قد جدَّد بناء الكعبة؛ وتالياً، كان لا بد لمحمّد من تجديد

= بالحصاد وتنقية القمح وطحنه بواسطة الرحى، وعجنه. ثم أخذ حجراً وقطعة حديد واستوقد منهما شرارةً أشعل النار بها. ويضيف الطبري: هكذا كان آدم أول من تعلّم الخبازة.

(١) القرآن، ٢/ ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) الشعراني، ميزان، م. س، ج ٢، ص ٤٥.

(٣) لاغرو أن المعتقدات العربية القديمة قد تكون مختلفة في أشكالها عن العقائد التي اعتمدها الإسلام. لكن أزلية التفسير، تعني في المناسبة، عزو المؤسسات إلى شخص خرافي، تبدو واضحة. وربما كان الحدّاد هو البطل الحضاري المُميَّز لدى العرب البدو. (*Le Monde mythique arabe*, pp. 53 Sq.).

(٤) ابن هشام، سيرة م.س، ج ١، ص ١٤٣ ـ ١٤٦؛ الألوسي، بلوغ الأرب، م.س، ج ٣، ص ٤٧ وما بعدها.

(٥) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ١١.

(٦) J. Chelhod, *Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam*, pp. 161 Sq.

حركة سلفه الشهير، عندما قام القرشيّون بتجديدها. كما يُعزى إليه وضع الحجر الأساس في هذا المبنى المقدّس: الحجر الأسود[1].

الحقيقة أن هذا التواصل في التراث الذي يمتد من إبراهيم إلى محمد، ويعود حتى إلى آدم، إنما يتجاوب مع تصوّر دوري ـ أسطوري للتاريخ، لم يكن غريباً تماماً وكلياً عن المعتقدات العربية قبل الإسلام. يبدو أن العرب القدامى قد سلّموا بوجود حقبة شبه أسطورية، حقبة **الفطحل**، التي لا نملك عنها، بكل أسف، سوى معلومات قليلة. إن تلك الحقبة التي سبقت خلق الإنسان، كانت في خلالها لا تزال الحجارة طريّة. لكن **الفطحل** هو أيضاً زمنُ نوح، كما هو عصر الخصوبة الكبيرة والازدهار[2]. يقع هذا الحين اللامحدَّد عند بداية الخلق، ومنه جرى الذهاب إلى تصوّر عصر ذهبي للبشرية، كانت الحياة مديدة وسعيدة في خلاله. ذاك أن القدامى كانوا قد أورثوا خلفاءهم مؤسساتٍ وعاداتٍ تجري عبرها مواجهة مصاعب الحياة، لكن البشر لم يتمكّنوا من الحفاظ على فطرة تراثهم. فهم حين أدخلوا تغيّرات عليها إنما غيّروا في الوقت عينه مجرى حياتهم. وهكذا صارت الحياة أقصر وأقلّ بهجةً. وأحياناً كان ينزل العقاب بالأقوام الفاسدين. إلاّ أن الأشخاص القلائل، الذين عرفوا كيف يحافظون على البساطة البدائية للتقاليد القديمة، نجوا من المفسدة. ومن بين أولئك الآباء الذين عمّروا كثيراً، مثل ماتوسالم، ينبغي ذكر لقمان بنحو خاص، فقد كُتبَ له أن يعيش حياة طويلة، تساوي مجموع حيوات سبعة نسور. وصار آخر هذه النسور، لُبَد، مضربَ الأمثال[3].

انطلاقاً من ذلك، يُفهم موقف مشركي مكّة، الذين كانوا يستنكرون ويستكبرون عندما يسمعون المقاطع القرآنية التي تدور حول الشعوب التي أبادها الغضب الإلهي: ﴿وإذا تُتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا. إن هذا إلاّ أساطير الأولين﴾[4].

إن فكرة حقبة رغيدة، تقع في بدء البشرية، تبدو قد أثّرت في الإسلام تأثيراً عميقاً. فهو يبدو ميّالاً إلى نظرية دورية ـ أسطورية حول التاريخ، وربما كان قد تصوّر عدّة حقبات في بدايتها كان يتجدَّد الجنس البشري من خلال تعاليم بطل حضاري كان يتلقى علومه من السماء.

فالقرآن، مثل **التوراة**، يسلّم أولاً بوجود فردوس أرضي. إنه العصر الذهبي الحقيقي للبشرية، ويقع في بداية الأزمنة، لا خارج الزمان، لأنه لم يكن ثمة شيخوخة ولا موت. وبعد سقوطه، بكى آدم خطيئته بمرارة. إذ صار خلفُه ضالاً ومُعرَّضاً لكل المصاعب، ولتعزيته عن خروجه من الجنَّة، أرسل له الله خيمةً، نصبت في موضع الكعبة. كانت تلك الخيمة ياقوتة

---

(١) ابن هشام، سيرة، ج ١، ص ١٨٦ وما بعدها.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٤٢ وما بعدها.

(٣) الألوسي، بلوغ الأرب، ج ٢، ص ١٦٩.

(٤) القرآن ٨/ ٣١. راجع: القرآن، ٢٥/ ٥؛ ٦/ ٢٥؛ ١٦/ ٢٤؛ ١٣/ ٨٣.

مفرّغة. كما وهبه الله لؤلؤة بيضاء من الجنّة[1]، أسودّت من آثام البشر. إنها الحجر الأسود الشهير الذي تزدان به الزاوية الشرقية للكعبة. وبعدما تعلّم آدم من الكوّان، تصرّف كبطل حضاري حقيقي، فعلّم نسله عبادة الله والشعائر والتقنيات والمؤسسات. إلاّ أن البشر فقدوا، مع مرور الزمن، الدين القيّم، وعبدوا الأوثان. ولتنبيههم، أرسل الله رسله الذين ينذرونهم بقرب العقاب. كان التائبون قلّة؛ وغرق الآخرون.

إن نهاية الطوفان تسجّل بداية دوْر جديد. لقد جرى إحياءُ الدين الصحيح. ولكن ليس لأمدٍ طويل؛ فقد تبدّل مجدّداً، وتحوّل وتشوّه، مفسحاً المجال أمام الجهالة. وجهت السماء إنذاراتٍ كثيرة، وفي نهاية المطاف عاقبت الآثمين.

مع العصر الإبراهيمي، يبدأ دورٌ ثالث. يذكر القرآن كيف قطع إبراهيم مع المشركين، وبشرّ بالتوحيد، فأنقذه إيمانه من النّار (٣٧/ ٨١ ـ ٩٧). هنا يقع حدث بالغ الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الإسلام الديني. يرى القرآن أن الدين الذي بشّر به إبراهيم لم يكن اليهودية، بل كان الحنيفية (٢/ ١٣٥؛ ٣/ ٦٧ و ٩٥)، أي كان نوعاً من عقيدة إسلامية، قبل الحرْف، مطابقة لما تلّقاه أب الجنس البشري، آدم. ثم بنى مع ابنه إسماعيل الكعبة، وجعل مكة مدينة آمنة (٢/ ١٢٥ و ١٢٧). وكما ذكرنا آنفاً، علّم الناس العبادات والشعائر الكبرى.

ومجدّداً، ضاع الدينُ الصحيح. فأنذر الله بصوت أوليائه، الكافرين والمرتدين ومدنسي بيته المقدس. ويشير القرآنُ إلى أقوام رفضوا الإصغاء للأنبياء، فأبيدوا عن بكرة أبيهم بسبب كفرهم.

مع محمّد، تلّقت البشرية آخر رسل السماء، وأهمّها في آن. ففي حجة الوداع، أكّد نبيُّ الإسلام أن الزمان قد أكمل دورته، وأنه عاد إلى منطلقه، تماماً مثل اليوم الأول الذي خلق فيه الله السماء والأرض[2]، هكذا نعود إلى الزمن الأسطوري، يوم أخرج الخالقُ البديعُ العالمَ من العدم. والحال، فإن ظهور الإسلام يشكّل حدثاً جديداً في تاريخ البشرية. وعلى غرار الأمس، يكون الجيلُ الأفضل هو الذي يبدأ معه الدَّوْر، أي جيل محمّد وصحبه المخلصين. هناك فكرة شائعة لدى مفكري الإسلام عن انحلال الجيل الحاضر بالنسبة إلى اللحظات التاريخية السابقة. إلاّ أنَّ الأمر لا يتعلق بعودٍ أبدي أو تجدّد دائم: ذلك أن الانحلال التدريجي لن يليه بعثٌ جديد. بل على العكس، فحين يبلغ الانحلالُ نقطته القصوى، سيكون من علامات اقتراب القيامة. صحيح أن هناك اعتقاداً بالمهدي، بالمرشد الأرفع الذي سيأتي لإصلاح الدين والعدل، ولكن

(١) الأزرقي، أخبار مكّة، ج ١، ص ٨ وما بعدها.

(٢) ابن هشام، سيرة، ج ٣، ص ٤١٥؛ الألوسي، بلوغ الأرب، ج ٣، ص ٧٢؛ ابن سعد، طبقات، ج ١، ص ١٣٣.

ذلك لن يحدث إلا في حين من الدهر، قصير نسبّياً، ما دام سيليه نشورُ الموتى.

في هذا التصوّر الإسلامي للتاريخ العالمي[1]، يبدو أن تأثيرين مختلفين قد فعلا فعلهما. فهناك من جهة فكرة تاريخ آحادي الاتجاه، حسب عبارة م. إلياد[2]: يتدخل الله في مجرى الأحداث لإعادة توطيد النظام الثابت لمقاصده الأزليّة. يلاحظ غودفروا ـ دمبومين «أن محمداً استمدّ من اليهودية هذا التواصل في حكم الله للعالم»[3]. لكن الإحساس بانحطاطٍ بالمقارنة مع الماضي، يتعارض مع المنظومة الدورية الشرقية، التي تقول بالانبعاث على أمد طويل نسبياً. وهكذا وجدت الإنسانية نفسها، في عدّة مناسبات، أمام فجر عصرٍ جديد.

* * *

يبدو لنا أن في الإمكان القول، بعد هذا العرض المُوجز حكماً، إن العرب كانوا، قبل الإسلام، يألفون تماماً هذا الشكل الفكري الذي يوصف عموماً بالأسطوري. فهم إذْ حرّكوا الأشياء والكون، واستندوا إلى أشخاص خرافيّين، إنما سعوا إلى تفسير بعض ظواهر الطبيعة، وبالأخص، إلى تسويغ البُنى والعادات. وبالمقارنة مع عالم شعوب الأزمنة الكلاسيكية، يبدو لنا العالم الأسطوري العربي فقيراً بشكل فريد. لكن هذا الفقر لا يدهشنا عندما نفكّر أن الأمر يتعلّق ببقايا أثرية، بقايا حكايات، جمعها في عصر متأخر مسلمون متحمّسون كانوا يكنّون في أعماقهم ازدراءً عاماً لكل ما كان يتعلّق بالوثنية القديمة. ومن جهة ثانية، كان ذلك الفقر يجسّد شظف العيش لدى العرب القدامى، ويترجم ضيق أفقهم الديني. وهذا الأخير كان لدى البدو محصوراً أساساً بالقوى الأرضية، من دون شخصيّة محدَّدة، وكان يعبّر عن مفهوم غامض للمقدّس. كما أن الأشخاص الأسطوريين نادراً ما يكونون قوىً دينية بالمعنى الحقيقي للكلمة. فخارج العالم الجنّي الغامض، لا يبدو أن العجائبي كان له موضوع آخر سوى الإنس. وبنحو خاص، يستعينُ العجائبي بالبطل المُحضَّر أو الحضاري، وبالجد الرمزي، مترجماً بذلك اهتمامات مجتمع بطريركي، أساسه العشيرة.

إن الإسلام الذي تعارض عموماً، وبقوّة، مع المعتقدات القديمة، والذي عمل على تدمير البنى العتيقة، تقبّل مع ذلك بعض أشكال ذلك الفكر الأسطوري، تحديداً بقَدْر ما احتفظ بعلاقاتٍ مع البداوة. فواصل الجنّ الاضطلاع بدورٍ مؤثّر، خصوصاً في الحكاية الشعبية[4]. إلاّ

---

(١) لتوضيح أفضل للمفهوم الإسلامي للتاريخ، لا بد من درس التصورات القرآنية للزمان (وقت، حين) والدهر والأساطير. لكن تحليلاً كهذا يتعدّى نطاق هذا العمل.

(٢) Mircéa Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 154.

(٣) Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, p. 330.

(٤) هناك فائدة كبرى من درس هذا الجانب الخاص من المسألة، عبر الحكايات الشعبية، وبنحو أخص في ألف ليلة وليلة، حيث يتمكن الإنسان، بضروب شطارة حقيقية، من الهيمنة على القوى السفلية.

أن الشخص الرئيس يظل البطل الحضاري، كما كان الحال لدى العرب الأقدمين، فإليه تُعزى المؤسسات الدينية الكبرى وأهم العادات والتقاليد. والحال، إن ما يُحسب حسابه في أداء طقس شعائري، ليس النيّة وما يوضع فيه من إيمان وحسب، بل أيضاً التكرار الدقيق للحركات والكلمات التي علمها جد رمزي عظيم لبني جلدته. وهذا يغدو، تحت التأثير اليهودي - المسيحي، رسولاً للسماء في وقت واحد. إن إبراهيم، الجد المشترك للعرب ولليهود، كان أيضاً خليل الله، رسوله الذي أرسله لإقامة الدين القيّم في مكة، وكان محمد من السلالة نفسها، التي ينتمي إليها إسماعيل نبوّةً ونَسَباً. فأعاد الطهارة الدينية البدائية التي دنستها أهواءُ البشر. وتلقى من السماء علماً مماثلاً لعلم الأنبياء الآخرين، ودارت رسالته في الظروف الأسطورية عينها، أي في حين من الدهر الانبعاثي، التجديدي، الذي أخرج العالم من الفوضى[1].

يبدو لنا أن الإسلام حافظ على السمات الكبرى للفكر الأسطوري العربي. وسعى مثله إلى التسويغ، بفعل القوى السفلية، لبعض ظواهر الطبيعة، وإلى التحفيز للعقائد والممارسات التي زوّدها بأساسٍ جُدودي قديم. ومما لا ريب فيه هو أننا لا نستطيع إنكار تأثير اليهودية، خصوصاً في جانبها التلمودي، ولكن أعطي لهذا الدين ما يستحق من نصيب في المألفة القرآنية[2]. إن دراسة العالم الأسطوري تبيّن مدى استفادة الإسلام من الفكر الديني العربي العريق. ولقد لاحظنا الأهميّة التي يخصصها للتحفيز وللتفسير كما يتصوّرهما الفكر الخرافي؛ وسنرى عما قريب أن تصوّره للنفس، مهما كان نقيّاً ومطهراً جداً، لا يخلو من تفاعل حيوي مع القيم الروحية قبل الإسلام.

---

(١) يرى القرآن أن هناك ديناً قيماً وحيداً، هو الإسلام، الذي بشرّ به كل الأنبياء، الذين كانوا هم أنفسهم من المسلمين (٣/ ٥٢ وما بعدها).

(٢) من الدراسات الأخيرة، الدراسة المؤسفة التي وضعها حنّا زكارياس (Hanna Zakarias, *De Moise à Mohammed*)، والتي تلتها دراسة ذات عقلية سجالية، تمّ تجاوزها لحسن الحظ: *Vrai Mohammed et faux Coran*.

الفصل الخامس
النّفْس والقدسي

إن المسار التمايزي الذي يسمح بالتفريق، داخل القدسي، بين القوى الخفية، المجهولة بادىء الأمر، والمناطة تالياً بشخصيّات، إكتمل إذاً ببناء توليفي جديد للخارق. ففي آخر التحليل، ربما كانت الألوهة الأحدية هي مجموع القوى غير الأرضية، المعقلنة، الممركزة والمُعادة إلى الوحدة. هذه الفرضيّة لا تستبعد إطلاقاً واقع أن البدائي قد توصل إلى تصورٍ لوحدانية معيّنة داخل الإلهي، بفضل نظرة فطرية إلى الأشياء. لكن بين كتلة الخفيّ الغامضة، التي يصدر عنها المذهبُ الأرواحي، والإله المتعالي في الأديان التوحيدية، هناك أكثر من تبدل نوعي بسيط: فالأمر يتعلق بتحوّل جوهري للماهية أو الإنيّة، إذ إن الكائن الأعلى، المناط بشخصية محدّدة تماماً وبإرادةِ ذات قراراتٍ صارمة، والمكلل، فوق ذلك، بكل امتيازات القوّة المطلقة، يتدخل في شؤون العالم كلما اضطرب نظام العالم الذي أنشأه. وإن البشر بين أيديهم عَهْد يعرفه الجميع، ويُعَدُّ احترامه ضمانةً لسلامة وسعادة كل منهم.

مع ذلك، يبدو أنَّ اكتساب تصوّرٍ شمولي للإلهي لم يكن في الإمكان تحققه إلاّ بموازاة تصوّر آخر لا يقلُّ عنه أهمية، هو تصوّر الشخص. فالإنسانُ الذي كان يستشِّفُ وحدة الأسس الحيوية التي كانت تحرِّك جسده، إنما سار نحو توليف القوى الخارقة للطبيعة. هنا أيضاً، لا يمكنُ استبعاد إمكان وجود نظرة توفيقية، إذ النَّفْس في نظر العرب هي في آنٍ وحدة غامضة وكثرة. ومرّة أخرى، سيؤدي التركيبُ التوليفي الجديد إلى ولادة هوية ستكون مختلفة عن مجموع عناصرها التكوينية. فالشخص ليس الجسد، زائد عناصره الحيوية والروحية (هذه هي حالة الفرد)، بل هو الإنسان بكل ديناميكيته، الواعي وحدته النفسيّة.

من المهم التشديد، من الآن فصاعداً، على أنَّ الإسلام لم يقم بغير تسريع حركة قائمة من قبل، وذلك على الرغم من محاولاته الإصلاحية، ومن ثورته كما ذهب البعض إلى الاعتقاد. والحال، سنترك جانباً الاستعارات الحتمية من اليهودية والمسيحية، لأن تأثيرهما الأكيد لن يتعدّى التفاصيل الاعتقادية، ولن يطاول أعماق البنى الأساسية، ذات الأصل البدوي، وحتى السّامي، التي يجدر تبيانها أولاً.

مما يؤسف له أن مسألة النَّفْس العامة لدى العرب الأقدمين، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة النشوء والبقاء، هي بلا شك من أدّق وأصعب المسائل التي يمكنها أن تُثار في وجه الباحثين. عملياً، خارج القرآن، الذي لا يوضح كثيراً في هذا الموضوع، نفتقر افتقاراً شديداً إلى المصادر الخليقة بتنويرنا حول الاعتقادات السابقة للإسلام. وعندما يحالفنا الحظ وتظهر بارقة تُنوِّر الموضوع، نجد نفسنا عموماً أمام معلومات مشتَّتة، ومتناقضة أحياناً، إلى حدٍ يبدو لنا أن من الصعب استثمارها، عندما لا يكون هناك ارتياب في صدقّيتها. الحقيقة أن تناقضاً معيّناً في المعلومات لا يجوز أن يدهشنا كثيراً، لأن الاعتقادات لم تكن واحدةً في كل القبائل. ناهيك بأنها كانت تتعلق بقضايا تفصيلية أكثر مما كانت تتعلق بالأساس. والحال، يبدو على الرغم من كل شيء أنَّ في الإمكان التوصل إلى مقاربة مقبولة. إلاّ أنّ المصاعب تبدو متعلقة أيضاً بطبيعة الموضوع. ذلك أن كثرة الأركان الحيوية، والتباس معناها، وما يحيط بها من هالة سريّة، كالخلط بين مفاهيم مهمة مثل النّفْس و الروح، تزيد من صعوبة التأويل. وفي نهاية المطاف لا يمكن التوصل إلى إزالة الالتباسات إلاّ من خلال برمجة معينة.

***

إنَّ التصوّر لقدسي غامض، على أساس أرواحي، يُميِّز دين الصحراء، يُفضي إلى النقص ذاته في التشخصن على صعيد القوى الكثيرة التي يشكّل الإنسانُ مركزها. فالبدويُّ الذي يعي نفسه كعضو عشيرة قبل كل شيء، لا يكون واحداً إلاّ فردياً، أو، إذا شئتم، جسدياً. ومنذ أنْ نصعد إلى الصعيد النفساني نلاحظ لديه الكثرة أولاً. فالقدسي، المنتشر في الجسد، يبدو ساكناً بعض الأعضاء بكثافةٍ نسبية. والإنسان تحرّكه عدّة أركان حيوية ـ وهذه ألفاظ مألوفة لإخفاء جهلنا ـ، لكل منها مقرُّه ومواصفاته. الأهم في كل هذه الأركان، بلا شك، ركن النّفْس، مبدؤها الذي يصعب تحديد مكانه ووظائفه، بسبب كثرة تصوراته ودلالاته. إن المعجميّين يعطون للنفس ١٥ دلالة مختلفة، معظمها مجازي[١]. هناك ثلاث دلالات تستوقفنا بنحوٍ خاص، لأننا نجدها في أقدم الآداب، النّفْس من فعل نَفَسَ، ويتعين تقريبها من النَّفَس، التنفس بالمعنى الحقيقي. وربما كانت النَّفَس الحيوي الذي يؤدي زواله إلى الموت في صورته الأكثر ظهوراً: توقف حركة التنفس[٢]. لتحديد مقرِّها يمكن أن نرى كيف تغادر الجسد. فعندما تكونُ الوفاةُ طبيعية، يبدو أنها تخرج من الفم. استطاع النجاة فيما كانت نَفْسُه تكاد تخرج من فمه، هكذا وصف شاعر رجلاً كان يواجه خطراً عظيماً[٣]. ويمكنها أن تغادر الجسد أيضاً من الأنف، والعبارة الرائجة، بشيء من الازدراء،

---

(١) لسان العرب، ج ٨، ص ١١٩ وما بعدها؛ تـاج العروس، ج ٤، ٢٦٠ وما بعدها.

(٢) من المفيد أن نلاحظ أن المعجميّين يشتقّون نفس من نَفْس. «تسمّى النَّفْسُ نَفْساً لأنّها تولّد النَّفَس» (لسان العرب، ج ٨، ص ١٢٠).

(٣) لسان العرب، ج ٨، ص ١١٩.

تقول إنَّ نهاية أي إنسان تقع بطريقة مزرية، أي بعد مَرَضٍ أو شيخوخة، لا في المعركة: «ماتَ حتفَ أنفه». في الحالين، يُنظر إلى النَّفْس كأنها نَفَسٌ يغادرُ الجسد مع آخر شهقة، والحال، قد يكون مقرُّها في الحنجرة، في الرئتين، وربما في القلب.

كما أن النَّفْسَ هي الدم الذي تنتشرُ معه عندما يكون الموت عنيفاً: «تسيل على حدّ الظُّباة نفوسنا»، حسب قول الشاعر السموأل. سنجد المعنى ذاته في بيت من الشعر، منسوب إلى تأبطَ شراً، الشاعر الصعلوك في الجزيرة العربية قبل الإسلام. يقول في رجل كان قد أقدم على قتله، ما معناه: «ضربته ضربة غضب وسالت نفسه كالموج»[١]. ونجد المعنى عينه في فعل أنفسَ الذي يعني «حاضَ» (حاضت الأنثى). وفي حديثٍ يُدعى الدم النفس السائلة[٢].

تعبّر النفس، أخيراً، عن الهوية، الأنا: فهي ليست بشيء آخر سوى الاسم الشخصي. ومثال ذلك قولهم: «لوموا أنفسكم» أي «لوموا ذاتكم». إن المبدأ الذي يحرّك الجسد، قد ينزع إلى الامتزاج مع الحياة والدلالة على الشخص[٣]. وتالياً يُنظر إلى وحدة القوى الحيوية نظرةً مَزْجيّة، ربما بالكيفية نفسها التي يُنظر بها إلى وحدة القدسي. إلاّ أن النفْس آلت إلى الدلّ على الفرد، الكائن بكلّيته. إن عائلة من ثلاثة نفوس تعني عائلة من ثلاثة أشخاص. كذلك هو الحال في عبارة «مدينة من عشرة آلاف نفس»، حيث تؤخذ كلمة نفس بمعنى نسمة أو ساكن[٤].

لكنّ المعنيين الأول والثاني هما اللذان يسترعيان الانتباه. فقد رأينا أن النفس تدلّ في آنٍ على النَّفَس الحياتي والدم. فهل المقصود مبدأ واحد يغادر الجسد من طريق جهاز التنفس أو الدم، حسبما يكون الموت طبيعياً أو عنفياً، أم أن المقصود نفْسان مختلفتان باختلاف الوظائف والمواقع المتمايزة؟ يمكن الأخذ بهذه الفرضيّة الأخيرة، كما يبدو مؤكداً لذلك مصيرُ النفْس بعد الموت. ذلك أن النَّفَس الذي يخرج من الجسم عن طريق الفم أو الأنف، قد لا يكون موجَّهاً لكي يوّفر الخلود للجثة. فهو قد يمضي إلى العالم العلوي، لا نعرف إلى أين بالضبط، وربما ينتشر في الهواء أو يعود إلى المصدر الأول للقدسي. في الأضحية الدموية، يُنثر الدم على الأوثان؛ لكنَّ النَّفَس الحيوي مخصص لله، كما تدلُّ على ذلك الصيغة القربانية القديمة، التي استرجعها الإسلام: «يا رب! منكَ وإليك». إن شحنة الطاقة المقدسة التي وضعها الخالق في الكائن الحيّ، يجب أن تعود إلى مصدرها. وعليه، يبدو كل شيء دالاً على أن المقصود هو نفْس روحية، فيضٌ من الألوهة. وهي بذلك قد تنتمي إلى العالم العلوي ولا تكون غريبةً عن الروح، التي سنعود إليها لاحقاً.

في المقابل تماماً، تكون النَّفْس التي تسكن الدم، نفساً نباتية. فهي تمكث في الجسد عندما

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ٣٠٩.

(٢) لسان العرب. مادة نفْس.

(٣) من هنا عبارة: خاطر بنفسه، أي بحياته.

(٤) كذلك هو الحال في الفرنسية بالنسبة إلى الاسم نفس Âme.

يكون الموت طبيعياً، فتعيش في ليل القبر حياةً ناعسة، وتتغذى من الرفات، وربما لهذا السبب يسمى الضريحُ نفْساً[١]. كتب لامنس «لذا يوضع الميتُ في قبره... ذراعه مطوية تحت قفاه، وكأنها وسادة، مثلما كان في حياته قد اعتاد على الاستراحة ليلاً... ومردُّ ذلك التخيّلُ إلى أنه يرتاح على هذا النحو في «ضريحه» ويتمتع بنصف وعي لأجل معيَّن»[٢]. قبل أن يلفظ ابن العاصي آخر أنفاسه أوصى ذويه بالجلوس حول ضريحه لكي يتمكن من الاستمتاع بحديثهم. فالميت يعيش عيشة غَسَقيّة، يسمع ويواصل الاهتمام بمصير الأحياء، إلى أن تتفكك الجثة تفككاً تامّاً، عندئذ تغادرها النفْس مرتدية شكل طير، يحمل اسم هامة أو صدى، وهما نوع من البوم الذي يعيش في الخرائب والمقابر[٣]. لكنْ حين يكون الموتُ عنيفاً، تخرج النفس فوراً من الجسد مع الدم المراق، وتتحول أيضاً إلى هامة أو صدى، وتطلبُ الثأر. تصرخ في صمت الليل: «أسقوني، أسقوني»، مطالبة هكذا بدم القاتل. فهي محكومة بالتشرّد، دون أنْ تجد راحةً، إلى أن تُروى بالثأر. «يا عَمْر! توّقفْ عن شتمي وإهانتي، وإلاّ ضربتك حتى تطلب الهامةُ الشراب»[٤]. إن هذه النفس النباتية التي تتغذى من الخمائر، تعيش في القبر وتتحول إلى طير أرضيّ[٥]، وربما ينتمي إلى العالم السفلي.

إننا نجهل مدة حياة هذه الهامات والأصداء، كما نجهل مآلها الأخير. إنما يبدو ممكناً الكلام عن بقاءٍ ما، عن أمدٍ غير محدَّد، ولكنه ليس بلانهاية، فهو مختلف تماماً عن الخلود الذي يعد به

---

(١) Guidi, *Arabie préislamique*, p. 12.

(٢) Lammens, *Arabie Occidentale*, p. 203.

(٣) لكلمة هامة عدّة معانٍ. فهي تدلُّ أولاً على الرأس، وبالأحرى على ذروته، وتدل مجازياً على متقلّد السلطة. وهي نوع من البوم الذي يخرج من رأس الجثة عندما تفكّك تماماً، أو في لحظة الوفاة بالذات عندما يكون الموت عنفياً. واليوم لا يبدو ممكناً، بالاستناد إلى النصوص، التفريق الواضح بين هامة و صدى. فالصدى من الجنس المذكّر، وهو طير أيضاً؛ إنه البوم الذي يخرج من الجسد، ويضطلع أيضاً بالدور عينه الذي تؤديه الهامة عند الوفاة أو بعد اغتيال. ومن جهة ثانية، يدلُّ على ما يبقى من الإنسان بعد وفاته، أي جثمانه. كما يُقال بمعنى دماغ، صدى الصوت، والعطش الشديد (لسان العرب، مادة صدي). يقول طرفة بن العبد:

«كريمٌ يروي نفسه في حياته ستعلمُ إن متنا غداً أيّنا الصَّدي»

(٤) الألوسي، بلوغ الأرب، م.س، ج ٢، ص ٣١٢. لذا ينبغي على أهل الفقيد أن يوفروا له الراحة وأن يقتلوا قاتله. وبعد الثأر له، يمكن لذويه أن يبكوه. والحال، لثأر الدم عند العرب سبب ديني، فالقاتل إذ يسفك دم المقتول، يحرمه في الوقت ذاته من مكاسب الآخرة، من حياة ما وراء القبور. ولا بد ليد المنتقم من تهدئة عذاب النفس بجعل القاتل يعاني المصير نفسه، هو أو أحد أقربائه، الذي قد يؤدي إلى الإبادة الكاملة للعشائر المتخاصمة أو إلى مصالحة شاملة. في حال المصالحة، يجري عدّ ضحايا الجانبين. وتدفع دية فائض الدم نقداً أو أغراضاً.

(٥) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ٣١٢: إن بعض العرب يعتقدون بأن النفس ذاتها المصورة بصورة طير، تنتشر في جسم الإنسان.

القرآن، الخلود الذي لم يكن يؤمن به القرشيون إطلاقاً: «يقول لنا الرسول إننا سنحيا، لكن كيف تكون حياة صدىً وهامة؟»[١].

باختصار، يمكن القول إن الإنسان عينه، في معتقدات العرب القدامى، هو نَفْس، وهو مُناط بروحين أو بنفسين أساسيتين: إحداهما تسكن الدم، وتسيل معه وتستمتع بعُمْرٍ معيَّن. يبدو أن حياتها النباتية في القبر وتحوّلها إلى بوم أو بومة، يدلاّن على انتمائها إلى العالم السفلي. لكننا أقل علماً بحالة النفْس الأخرى، فقد يكون مقرّها في الحنجرة، فتغادر الجسد مع آخر نَفَس. وعندئذ قد تنتشر في الجو، أو قد ترجع إلى مصدر المقدس. إن مصيرها غير الأكيد من شأنه الإيحاء بعلاقةٍ ما مع العالم العلوي.

كما ذكرنا آنفاً، ثمّة مجال لتقريب هذا المعنى الأخير من **الروح** Esprit الملغزة التي لا نعلم عنها إلاّ قليلاً. فاستعمالها المحدود في **القرآن**، والذي سنعود إليه قريباً، يبيّن أن المقصود مفهوم «أحدث، أقل تداولاً، وربما مستعاراً، مضافاً إلى تصورات أقدم ذات صلة بالنفس»[٢]. فعلى الرغم من تبدّل المنظار الذي أحدثه الإسلام، من الصعب القول إن هذا اللفظ كان مجهولاً لدى العرب الأقدمين. إن المعجميّين يشتقونه من فعل رَوَحَ الذي يعني راح، ذهب، ابتعد. ويرى المسعودي أن الروح هو النسيم الذي يوجد داخل الجسم البشري والذي يصدر عنه التنفس[٣]. ويقول ابن منظور من جهته، تسمى **الروح** روحاً لأنها تحتوي على **الرَّوْح**، النَّفَس الخفيف[٤]. وحين ننظر في الخوف التعويذي أو الشعبذي الذي كان يظهره العرب القدامى أمام الدفن، يبدو لنا أن جزءاً من الروح يغادر الجسد مع الهواء المزفور بقوّة، كما كانوا يقولون **عطس الرجل**، لإعلان وفاته، وتالياً يمكن اعتبار الروح بمنزلة نَفَس حياتي يؤدي زواله إلى توقف الوظيفة التنفسية. ويمكننا أيضاً تقريب الروح[٥] من النَّفْس التي تسكن الحنجرة، ما دامت تضطلع بالدور عينه في آخر المطاف. ناهيك بأن الجسد، عند النبطيين وعند الفينيقيين، يحيا أيضاً بمبدئين مماثلين للنّفْسين عند العرب. فمن جهة، **النَّفْش**، أي نفْس الفرد النباتية، التي تظلُّ متعلقة بالقبر فتجري تغذيتها من القرابين؛ ومن جهة ثانية، الرُّوَح، أي النفس الروحية التي تُعَدُّ فيْضاً مباشراً من الألوهة[٦]. وتالياً

---

(١) الألوسي، بلوغ الأرب، م.س، ج ٢، ص ١٩٨. نجد في **القرآن** صدى هذه المجادلات بين الإسلام ومناوئيه؛ فيقولون لمحمد: لا نشور ولا حياة أخرى؛ الحياة تتوقف عند القبر ولا تجري مع الأموات (القرآن، ٣٧/١٦؛ ٥٦/٤٧...).

(٢) R. Blachère, *Nafs dans le Coran*, p. 72.

(٣) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ٣٠٩.

(٤) لسان العرب، ج ٨، ص ١٢٠. كما يلحظ الكاتب استعمال روح بمعنى ريح ونَفَس وتنفس ورائحة

(٥) إن التقريب بين نفس، نَفَس حيوي، وبين روح، لا يعني إطلاقاً الخلط بينهما، بل يعني فقط أن أحد معاني كلمة نفْس يمكن أن يقارن بمعنى روح.

(٦) R. Dussaud, *Pénétration des Arabes*, pp. 31 Sq., Id., *Religion des phéniciens*, pp. 385 Sqq.

قد تكون مماثلة كثيراً للنفس، أي النَّفَس الحيوي والروحي عند عرب الحجاز القدامى.

لكنْ مهما كان التصور العربي للروح قبل الإسلام، والذي نكرّر أننا لا نعلم عنه إلاّ القليل، فإن من الثابت أن جسد الإنسان يبدو مستمداً حياته الجوهرية من نَفْسين تنتميان، مثل قوى القدسي الخفيّة، إلى العالمين العلوي والسفلي. وسنرى قريباً أن الإسلام سيتقبل هذه الثنائية وحتى إنه سيستلهم كثيراً من الاعتقادات المتعلقة بتعدُّد المبادىء الحيوية[1].

قبل أن نمضي بالتحليل قُدُماً، تُثارُ مسألة أمامنا. إزاء هذه الكثرة للقوى الحيوية التي تحرّك الجسد، هل ينبغي القول بالاستقلال، ولو النسبي، لبعضها عن البعض الآخر، أم أن المقصود، بالأولى، قوّة واحدة قد تتجلّى بأشكال مختلفة باختلاف ظواهر الحياة، كما يقول د. ليس D. Lys عن النفش لدى بني اسرائيل. من الممكن، وحتى من المرجّح أن تكون وحدة مبدإ الحياة معروفة لدى العرب، إن لم نقلْ إنها كانت من المسلَّمات. من هنا، ربما جاءت المجانسة بين روح و نفْس، وبين صدى و هامة كَنَفَسين حيويين أساسيّن. لاحظنا سابقاً أن النفس تعبّر أيضاً عن الكائن بكليته. ولكنْ، على قدر ما تسمح لنا الوثائق بالتوغل في ما قبل التاريخ الإسلامي، نلاحظ أن المبادىء الحيوية تعيش عيشةً مستقلة نسبياً عن بعضها، وأن بعضها يبدو في كل حال مستمتعاً بحياة ذاتية قد تمتد إلى ما بعد حياة الجسد، وتالياً لا يدفعُ الموتُ أفعال الموت التي لا تكون صادرةً دوماً عن رغبة ثأرية. فبعد معركة أُحُد، هجمت المكيّاتُ على جثث المسلمين وقطعت أنوفها وآذانها. وكانت هند التي فقدت عدداً من أقربائها في وقعة بدر[2]، قد بقرت بطن حمزة، البطل الرئيسي لتلك الموقعة، وعمّ النبي محمد، فانتزعت كبده وحاولت أكلها، لكنَّها لفظتها لأنها لم تجدها مستساغة[3]. إن عملها يذكّر بعمل المضحّي الذي يأكل كبد الحيوان المذبوح، بسبب المبدأ الحيوي أو البركة التي يُعتقد أنه يحتويها. في المقابل، يمكن شطبُ قوّة حيوية دون النَّيل من الحياة. فقد خسر شمشون قوّته الخارقة التي كانت تكمن في شعره عندما جزَّته الوصيفة دليلة. والبدوي حينما يجدع أنفَ عدوه أو يحلق ذؤابته فقط، إنما يحرمه من نفْسٍ، لكنه يتركه على قيد الحياة.

على الرغم من كون المبادىء الحيوية تبدو متمتعة بحياةٍ مستقلة، فإن قوّة كل فرد تكون تابعة لحياة الكل، وتالياً يمكن أن تصاب بضعف عام في الجسد. فالضحية القربانية يجب أن تكون بلا عيب، في حالة صحية تامّة. ونعلم أن القوّة الشريرة للعين المؤذية[4] تخفّ حدّتها وحتى إنها تزول

---

(١) سبق أن تحدثنا في أعمال أخرى (*Sacrifice*, pp. 112 Sqq; *Introduction*, pp. 37 Sqq)، عن الأنفاس الحيوية الأساسية التي تحرّك جسم الإنسان ولا يبدو لنا مفيداً وصفها مجدَّداً، مع العلم أننا سنذكُر بها حين نبيّن استمرارها في القرآن.

(٢) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ٢١٤ وما بعدها.

(٣) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ٣٧٥.

(٤) «عندما ننظر إلى شخص بقصد إيذائه، تكون كل طاقة الإنسان مجتمعة عندئذ في العين الشريرة». كما يلاحظ =

لدى مريض كبير أو مجرّد إنسان مريض. وتالياً تجري الأمور وكأن «النفوس» تتصرّف على غرار جماعة ينبغي أن يعيش أفرادها في ظل تبعية شديدة، فيما تكون حياة كل فرد مستقلة بذاتها. لذا يتراءى لنا أن من الصعب السير على خطى د. ليس الذي يحصر مجمل القوى الحيوية في «الطاقة».

إن الأطروحة التي يدافع عنها د. ليس لا تعني موضوعنا مباشرةً؛ ومع ذلك سنتحدث عنها لأن المسألة التي تثيرها تسمح بتسليط الضوء على الخلفية التي تنعكس فيها التصوّرات العربية للنَّفْس. ففي نظر البدائي، كل شيء متحرّك، كل شيء حيّ، كما يرى د. ليس. لكنَّ لفظي «متحرّك» و «حيّ» لا يُنظر إليهما بالاستناد إلى شيء ما جامد وميت؛ بل يدلاّن فقط على أن في كل كائن قدرة كامنة، قادرة على إثارة الحركة. إن هذا المخزون من الطاقة أو من الاستطاعة كما يقول د. ليس على خطى ڤان در ليو، الذي يتعرّف البدائي إليه «من خلال ما يدهش» ما يخرج على المألوف»[1]، ليس بشيء آخر سوى المانا Mana، المبدإ الحيوي الكلي. «إن الاستطاعة هي أيضاً الصحة، القوة الجسدية، القدرة، النصر، كما هي سقوط شجرة أو هبّة ريح»[2]. وهي ذاتها في كل مكان، بلا اختلاف في الطبيعة، سواءٌ تعلّق الأمر بالإنسان أم بالإشياء[3]. ففي الأصل قد لا يكون ثمة تفريق بين المدنّس والمقدّس، والمقدس ليس بشيء آخر سوى الاستطاعة، مِكْنة الحياة، أو الحراك الذي يلحظه البدائي بكليته[4]. في هذا الطور، يرى د. ليس أنَّ ثنائية الروح ـ المادة كانت لا تزال مجهولة. «يبدو مفهوم النفس دالاً ليس على عنصر مضاف إلى الجسد، ولا على جزء من الإنسان، ولا على الحياة ـ وبالأخص ليس على الوعي ـ، بل على الإنسان برّمته في قداسته، أي في استطاعته... لذا، يضيف الكاتب عينه، أنَّ في النفس مواضع لا تتناقض مع القول بأن النفس هي الإنسان برّمته نَفَس، دم، لُعاب، عرق، بول، رأس، قلب، كبد، عين، حنجرة، أمعاء، شحم حول الأحشاء، جنب أيمن، جنب أيسر، إبهام، خنصر، شعر، أظافر، ظل، مشيمة، اسم (يلفظه حامله)»[5].

وعليه فإن التموضع في أطروحة د. ليس لا يتضمن على الإطلاق وجود عدّة نفوس: إنها الاستطاعة عينها هي التي تتجلى بأشكال مختلفة حسب ظواهر الحياة العضوية. إن النفس تنحصر في الحراك[6]، وهو نفسه متحدّر من مبدأ الحياة الكلي، الكامن في كل شيء. غير أن الأمر لا

= د. ليس (Nèphèsh, p. 67) صحيح أن الملاحظة دقيقة، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نلاحظ أن العين الشريرة ليست ميزة لكل إنسان؛ فهذه القدرة محصورة فقط في قلّة صغيرة، خصوصاً في الإنسان الذي يتسم وجهه، عينه أو العينان معاً ببعض الأضداد أو بسمةٍ شاذة.

(١) D. Lys, *Nèphèsh*, p. 57.
(٢) *Ibid*, p. 58.
(٣) *Ibid*, p. 62.
(٤) *Ibid*, p. 58.
(٥) *Ibid*, p. 67.
(٦) *Ibid*, p. 68.

يتعلق بعد بنفس شخصيّة ـ فهي تصوّر متأخر ـ بل بمجرّد واقعة وجودية، لها وجهان، وجه الحياة ووجه الموت[١]. والحال، فإن واقعة الموت تعني طريقة ثانية في الحياة. لذا يشبّهها البدائي بنوع من النوم المديد، المماثل لنوم الجنين. وبما أن «الطاقة، وإن كمنت، تظلُّ مرتبطة بالجثة... فإنَّ من الممكن القول إن هناك حياة ثانية آليّة». لكن المسألة لا تتعلق بعد بالخلود الذي يفترضُ ثنائيّة؛ إلاّ أن الخلود سيعقب الحياة الثانية أو البقاء، عندما سيجري تصوّر النفس بوصفها متميّزةً من الجسد ومسجونةً فيه»[٢].

نستكشف في هذا الدراسة الأفكار الرئيسة لفان در ليو، الذي برمج، كما نعلم، بعض أطروحات ليڤي ـ بريل التي يجهلها د. ليس[٣]. وهي تثير أكثر من عقبة وتستوجب عدَّة تحفظات. إذْ من الممكن التسليم تماماً بأن الكل حيّ/ متحرّك في نظر البدائي، أكثر مما هو قادر على الحراك. لكنَّ هذا الاحتمال، هذا المخزون من القوة، الذي يضعه البدائي في الجماد، يكون مختلفاً تماماً عن الحياة. فهو عندما يقول إن حجراً يحتوي على **المانا**، يعلم تماماً أنَّ الشيء المقصود ليس حياً، على الرغم من مكنونه. أما البركة التي يقارنها الكاتبُ، خطأً، بالمانا (ص ٥٧) فهي صفة مضافة إلى الكائنات والأشياء، دون أن ينجم عنها، في فكر البدوي، أي خلط بين الطاقة الخيِّرة والمادّة، إذ يمكن للمادة أن تفقد في كل لحظة، عملياً، الامتيازات المترتبة على حضور الطاقة. وكما يذكر د. ليس بحق، «من الخطأ الافتراض أن البدائي لا يُحسن رؤية الواقع كما هو حوله»[٤] وعليه، إذا كان الحراك أو بالأحرى إمكانه في الأشياء لا ينيطها بصفة الحيّ، وبكلام آخر لئن كانت «الطاقة الكامنة» هي غير الحياة حكماً، فإن من الواجب اعتبار الحياة بوصفها نوعية فريدة، قائمة بذاتها، لا تقبل أي خلط مع انطباع الحياة أو وهمها، الذي يعد امتيازاً لفكرة الحركة. وإلاّ فان كل المنظومة القربانيّة تغدو لامعقولة. والحقيقة، أنَّ البدائي يحاول، بالتخلي عن قوّة حيوية، استرجاع التوازن المنقطع، أو قطع توازن صار هشّاً، ومن ثم ربما يكفي كسر أي حجر لتحرير طاقته الكامنة، دون أن يكون هناك حاجة إلى شطب الحياة. كما أن هذه المنظومة قد تغدو نافلة، لأن تقديم القربان، في غياب التفريق بين المقدّس والمدنّس، يغدو نافلاً تماماً، ما دام القصد منه هو إرجاع نَفَسِهِ الحيوي إلى كتلة الطاقة الخفيّة. لكننا لا نسعى إطلاقاً إلى القول إن البدائي يتصوَّر النفْس وكأنها مبدأ روحي مفكِّر، عاقل، مثل الأنا العميق للكائن البشري الذي يوجِّهُ أعماله والذي يكون مقياساً لعقابه أو ثوابه. فهذا الاعتقاد متأخر بلا ريب. أما في التصور العربي قبل الإسلام، فالنَّفْس غير غريبة عن الخارق، لكنها مزدوجة. تهبط نَفْس إلى العالم السفلي،

---

(١) *Ibid*, p. 69.

(٢) *Ibid*, p. 74.

(٣) يبدو أن الكاتب يعزو نظرية المشاركة إلى ڤان در ليو (*Ibid*., p. 61).

(٤) *Ibid*, p. 56.

وترتفع نفْس أخرى إلى العالم العلوي، مبيّنة على هذا النحو وبشكل ضمني، أنها، بهذا الانقسام في ما وراء القبر، على صورة القدسي.

***

حين نتناول مسألة النَّفْس في القرآن، من المفيد ألاَّ تغيب عن ناظرنا المعتقدات العربية القديمة. فالواقع أن الإسلام قد استرجعها باختصار وكيّفها مع التوحيد. والحقيقة أنّه حذف الهامة و الصدى، وقرَّر خلود النفس وبشَّر بنشور الأجساد والقيامة. وعلى الرغم من ذلك التطهير، ظلت النفْس محافظةً على وجهها المزدوج، وبقيت الروح على التباسها وغموضها، وحافظت المبادىء الحيوية على وجودها الخاص.

لكي نكتنه عن كثب هذا المفهوم المهّم، أخذنا على كاهلنا متابعة تطوره التاريخي في القرآن[1]. فالنفس في القرآن مألوفة جداً، إذْ وردت فيه ٢٩٥ مرّة، حسب احصاء عبد الباقي[2]. فهي نادرة في سُوَر المرحلة المكيّة الأولى (وردت فقط ١٤ مرّة، وهي غير أكيدة تاريخياً)، وصار هذا اللفظ يتكرّر كثيراً في المراحل التالية، بوتيرة تكاد تكون واحدة. والحقيقة أن استعمالها، بمعنى âme، هو استعمال حصْري، لأنّه يؤخذ غالباً بمعنى اسم ضمير أو شخص[3].

الأمر الملحوظ منذ بداية التنزيل هو أن النَّفْس تبدو كأنها مبدأ عقلي، غير نباتي، مسؤول عن أعمال الإنسان. فهي تراقبُ بلا هوادة (٧٥/ ٢)؛ وهي رهنٌ بما كسبت (٧٤/ ٣٨). ويوم يُبعث ما في القبور ستعلم كل نَفْس ما كسبت (٨٢/ ٥)؛ وسترجع مطمئنة، آمنةً، إلى ربها (٨٩/ ٢٧). وفي آيات أخرى، يكون سلوكها مُلحقاً بإرادة الإنسان أولاً: ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى. فإن الجنة هي المأوى﴾ [٧٩/ ٤٠ ـ ٤١]. ﴿ونفْسٍ وما سوَّاها، فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح مَنْ زكّاها. وقد خاب من دسَّاها﴾ [٩١/ ٧ ـ ١٠][4].

---

(١) بالنسبة إلى الترتيب الزمني للسور والآيات، وكذلك بالنسبة إلى الترجمة، آثرنا السير على خطى ر. بلاشير.

(٢) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس.

(٣) للتخفيف من عمل يخاطب بنحو خاص العلماء من الاثنولوجيين ومؤرخي الأديان، لم نرَ ضرورةً للإشارة إلى كل معاني كلمة نَفْس في القرآن. وبوجهٍ خاص أهملنا استعمالها كاسم شخصي (ضمير)، مع أنه الأكثر استعمالاً. فلنلاحظ أن القرآن يستعمل الشكل المبني خصوصاً (نفسي، نفوسنا، نفْس فلان). وفي المقابل، أن الشكل المحدد، المعرّف، النفس، النفوس، بمعنى âme أو روح، هو نادر الاستعمال (١٢/ ٥٣؛ ٧٥/ ٢؛ ٧٩/ ٤٠؛ ٨٩/ ٢٧؛ ٣٩/ ٤٢؛ ٤٣/ ٧١؛ ٥٣/ ٢٣...).

(٤) من المحتمل أن تكون النفس مستعملة، من الآن وصاعداً، كاسم ضمير. والحال، يكفي الآية ٤٠ من السورة ٧٩، استبدال النفس بـ نفسه حتى يغدو المعنى واضحاً. وعندها يمكن القول: ذلك الذي يمنع نفسه من الهوى. ومكن جهة ثانية المقصود هو الشخص في الآية ٩١/ ٧. الواقع أن فعل سوّى يقال في القرآن على الأشياء الحسية فقط: جنين (٧٥/ ٣٨؛ ٨٧/ ٢)، جسم بشري (٨٢/ ٧؛ ٣٢/ ٩؛ ١٥/ ٢٩)، سماوات (٧٩/ ٢٨)؛ كما أن فعل زكّا مخصص للكائن البشري بكليّته (٢٤/ ٢١؛ ٥٣/ ٣٢؛ ٢/ ١٧٤؛ ٣٥/ ١٨، إلخ).

وعليه، فإن النفس في المرحلة المكية الأولى تكون تارةً مستقلة وفعّالة، وتارةً منقادة ومنفعلة. والواقع أن هذا الازدواج المظهري قد يكون مرده إلى اختلاف معاني هذه الكلمة في القرآن. فمنذ بداية الوحي، تقوم النفس مقام الضمير وتدل على الأنا، الكائن بكليته. ولا ريب أن الأمر يتعلق بحالات معزولة، وسوف يُعمَّم استعمالها انطلاقاً من المرحلة المكية الثانية. إلاّ أن الأمثلة النادرة التي نملكها تكفي لتحذيرنا من التأويلات المتسرّعة. يقول القرآن: ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾ [٧٥/ ١٤]. ويفسّرها بلاشير بحق «تجاه نفسه»، بينما يترجم غودفروا ـ دمبومين كلمة نفْس بـ âme أو روح[1]، وهذا موضع نقاش. وكذلك في آية ﴿. . . فلا تزّكوا أنفسكم. . . ﴾ [٥٣/ ٣٢] حيث يتعلق الأمر صراحةً بالشخص. ولا يمكننا الإنكار أن غموضاً يحول أحياناً دون الإلمام بالمعنى الدقيق للكلمة. ولكن يمكننا القول بكيفية عامة إن النفس كلما تبّدت تابعةً لإرادة الإنسان الخاصة، فإن المقصود الكائن بكلّيته.

منذ المرحلة المكيّة الثانية، تبدو النفس، المستعملة بمعنى âme (روح) هي المسؤولة الوحيدة عن أعمال الإنسان. فهي التي تأمر بالسوء (٥٠/ ١٦)؛ وفي يوم القيامة ستأتي كل نفْس ومعها سائق وشهيد (٥٠/ ٢١)؛ وستدافع عن حالها (١٦/ ١١١) وسوف تجازى تماماً بحسب أعمالها (٢٠/ ١٥؛ ١٥/ ١١١). وفي ذلك اليوم لن تؤذى أية نفس (٣٦/ ٥٤؛ ٢١/ ٤٧).

بيد أننا نلاحظ، هنا أيضاً، أن هذا اللفظ يستعمل عموماً بمعنى آخر عندما يُبنى على المجهول، أي عندما يتعلق بإرادة الإنسان إو بفعله، الأمثلة على ذلك كثيرة: ﴿. . . ومن ذرّيتهما محسن وظالم لنفسه مبين﴾ [٣٧/ ١١٣، أي لذاته]؛ ﴿وهو ظالم نفسه﴾ [١٨/ ٣٥، أي مضلّلها؛]؛ ﴿لعلّك باخع نفسك﴾ [١٨/ ٦؛ ٢٦/ ٣، أي معذّبها]. من جهة ثانية، في بعض الآيات تؤخذ هذه الكلمة بلا ريب، بمعنى شخص أو كائن بشري (١٨/ ٧٤؛ ٢٥/ ٦٨).

إلى جانب هذه المعاني العامة التي نصادفها على امتداد القرآن، ثمة مجال للملاحظة بأن الأمر يتعلق للمرّة الأولى بوفاة النفْس (٢١/ ٣٥). ولأسباب سنعرضها لاحقاً، نميل إلى الافتراض أن المقصود هو الإنسان. ولنلاحظ أخيراً أن النفس كضمير شأن، تقال على الله، حين يقول لموسى ﴿واصطنعتك لنفسي﴾ [٢٠/ ٤١].

إن المرحلة المكية الثالثة تؤكد ما سبق ولا تقدّم عملياً أي معنى جديد. فكما سبق، تقوم النفْس مقام الضمير (٣٢/ ٢٧؛ ٤١/ ٤٦؛ ١٢/ ٥٣) وتدلّ على الكائن بكليّته، أي الشخص (١٧/ ٣٣؛ ٢٨/ ١٩، ٣٣؛ ٦/ ١٥١؛ ٣٩/ ٦، إلخ). غير أن غودفروا ـ دمبومين يكشف استعمالاً جديراً بالاهتمام، لأن النفْس تبدو محتفظةً بمعناها الاشتقاقي، النَّفَس ﴿فلا تذهب نَفْسك عليهم حسرات؛ إن الله عليم بما يصنعون﴾ [٣٥/ ٨]؛ ويضيف الباحث الإسلامي الشهير «أي لا تضيّع

---

(١) Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, p. 30.

نَفَسك، ولا تعمل على تحذير القوم الكافرين»[1]. ربما كان من الأصوب ترجمتها بـ «قوّة حيوية» كما تبدو آيةٌ من المرحلة المدنيّة مؤكِّدةً لذلك، حيث تقوم كلمة **ريح**، بمعنى **روح**، ظاهرياً بتأدية الوظيفة عينها: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم [قوتكم]﴾[2]. ونرى أن الكاتب نفسه أقل توفيقاً في تأويله، عندما يُغوى، كما يقول هو نفسه، بترجمة **نفْس** بـ **غريزة** في الآية التالية ﴿. . . وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[3]. هنا يبدو الضمير المتصل هو الأنسب.

بيد أن هذه المرحلة غنيّة بالمعلومات حول فعالية النَّفْس. يبيّن لنا **القرآن** النَّفْس القائمة بالدفاع عن ذاتها وعن قضيتها الخاصة (١٦/ ١١١) أمام المحكمة العليا، ولا يتحدَّث إلاّ عن أمر الله أو إذنه (١١/ ١٠٥) الذي سيحاسبها على عملها (٤٥/ ٢٢؛ ١٦/ ١١١؛ ١٤/ ٥١؛ ١٧/ ٥٠؛ ٣٩/ ٧٠؛ ٧٠/ ٣٠؛ ٦/ ١٦٤) لأنه يعلم كل نفس ما كسبت (١٣/ ٤٢). ناهيك بأن **القرآن** يخبرنا، ولكن بالتباس مؤسف، عن طريقة وقوع الوفاة. يقول الملائكة للظالمين الذين يعانون غمرات الموت: ﴿. . . أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون﴾ [٦/ ٩٣]. وهكذا، فإن الجسد ذاته هو الذي ينبغي عليه الإسهام في طرد النفس خارج حاملها اللحمي. لكن الفصل بين هذين العنصرين اللذين يتركّب منهما الإنسان الحيّ والمسؤول، يتمُّ بأمر الله: ﴿الله يُتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيُمسك التي قضى عليها الموت ويُرسل الأخرى إلى أجل مسمًّى. . .﴾ [٣٩/ ٤٢]. إن مسألة وفاة النَّفْس المثارة آنفاً، تحظى إذن بتأكيد جديد. والواقع أنها تتعقد بشكل فريد، وسنرى قريباً أنَّ أياً من الحلول المقترحة غير كافٍ ولا شافٍ تماماً. نقول إن الموت يُقال من الآن وصاعداً، على النفس لا بوصفها روحاً âme بل بوصفها شخصاً: ﴿. . . وما تدري نَفْسٌ ماذا تكسب غداً، وما تدري نَفْسٌ بأي أرض تموت﴾ [٣١/ ٣٤].

تؤكد المرحلة المَدَنية الاستعمال المتداول حتى الآن لكلمة نَفْس في **القرآن**. وكالسابق، يجري استعمالها خصوصاً كضمير شخصي، ويقلُّ في **القرآن** ذكر يوم الدينونة وجزاء النفوس حسب أعمالها (٢/ ٤٨، ١٢٣، ٢٨١؛ ٣/ ٢٥، ٣٠، ١٦١. . .). إن النَّفْس كمبدأ عقلي، فكري، توحي لقابيل بقتل أخيه هابيل (٥/ ٣٠). كما تؤخذ، أخيراً، بمعنى **شخص** (٣/ ١٨٦؛ ٦١/ ١١؛ ٢/ ٧٢؛ إلخ.). ثمة مجال للملاحظة أيضاً، على الرغم من عدم دخول مثل هذا الاهتمام في إطار هذه الأبحاث، بأن تلك المرحلة تبدو قد ولّدت معنىً جديداً في استعمال هذا اللفظ. فمن الممكن أن يُقال نفْس بمعنى أخ: ﴿. . . فإذا دخلتم بيوتاً فسلّموا على أنفسكم. . .﴾[4]، أي على أخوانكم،

---

(١) Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, p. 340. على أن من المناسب تصحيح الترجمة لأن كلمة نَفْس مستعملة كقوة فاعلة. من هنا ﴿فلا تذهب نفسك [= قوتك، نفسك]، عليهم حسرات﴾.

(٢) يترجم بلاشير «et le vent tournera»، وهذا لا يخلو من صعوبة، راجع: القرآن، ١٢/ ٩٤ ﴿. . . إني لأجد ريح يوسف﴾ أي رائحته، فيضاً من كائنه ووجوده، شيئاً من روحه.

(٣) Gaudefroy- Demombynes, *Mohomet*, p. 341؛ القرآن، ١٦/ ٣٣.

(٤) القرآن، ٢٤/ ٦١. يترجمها بلاشير: «quand vous entrez dans des demeures adressez- vous =

كما يوضح صاحب اللسان. ولنشدّد من جهة أخرى على غموض بعض الآيات حيث لا يسهل دوماً أن ندرك إذا كانت النفس تدلّ على الروح أو الشخص[1]. يرجع القرآنُ أيضاً إلى موت النفس. لكن يبدو أن المقصود حقاً هو الكائن البشري: ﴿وما كان لنفس أن تموت إلاّ بإذن الله﴾[2]؛ ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ [٣/ ١٨٥]. ويؤكد أخيراً ما عرفناه عن آخر لحظات الحياة: تزهق النفس حين الوفاة (٩/ ٥٥، ٨٥). يُستفاد من هذا التحليل الوجيز حكماً، أن القرآن لا يشير إطلاقاً إلى الهامة والصدى، وأن كلمة نفس غير مستعملة في أي موضع بمعنى الدم، الشائع قبل الإسلام، فهي خارج استعمالها المنهجي كضمير، تدلّ جوهرياً على الروح، وغالباً على الشخص، الكائن البشري، ونادراً على الأخ، الشّبيه. ولا تُقال على الله أبداً، بوصفها نَفَساً حيوياً لا بد من تحديد مواصفاته ووظائفه[3].

ما يهمنا هنا من كل هذه المعاني هو معنى النفس. فهل المقصود بها مبدأ حيوي روحي، مسؤول عن أعمال الجسد، أم نفْس نباتية تدّبر الحياة الحيوانية، كما ظنَّ البعض؟ يرى ماسّي Massé أن النفس في القرآن «هي بكل وضوح النفس النباتية وأن الروح هي النفس الروحية»[4]. ويرى لويس ماسينيون، من جهته، أن «النفس هي عموماً النفس الجسمانية، الحياة الحيوانية»[5]. لكن حصافة بلاشير تبدو لنا مُبرّرة تماماً عندما يلاحظ: «إذا كانت لغة القرآن لا تزال تشهد معنى نفْس = «نَفَس حيوي»، «نفْس نباتية متعلقة باللحم القابل للفناء»، فإن هذا المعنى هو الأقل

= mutuellement une salutation». ولكن إذا أخذنا بتفسير ابن منظور فإن الضوء يسلّط على أكثر من آية. فالآية (٤/ ٢٩) ﴿يا أيها المؤمنون... لا تقتلوا أنفسكم﴾ يترجمها بلاشير: «Ne vous tuez pas». ويشير، حسب المفسرين، إلى أن هذه الآية يمكنها أن تدور حول تحريم الانتحار. ويبدو له أن من الصعب جداً الأخذ بهذا التفسير، ويفضّل هذا التفسير الآخر «لا تتقاتلوا». ويضيف: «يمكننا بالرجوع إلى البناء أن نقول أيضاً: لا تقتلوا أندادكم (*Coran*, trad. p. 934, note). يمكن فهم مقاطع أخرى بالكيفية عينها: ﴿وإذْ قال موسى لقومه يا قومي إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى ربكم فاقتلوا أنفسكم...﴾ [٢/ ٥٤] والقول إن المقصود هو: اقتلوا إخوانكم الكافرين، وهناك أمثلة أخرى: ﴿ولا تخرجون أنفسكم من دياركم﴾ [٢/ ٨٤]. ﴿ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم﴾ [٢/ ٨٥]. ﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم﴾ [٤/ ٦٦].

(١) القرآن، ٦٣/ ١١؛ ٤/ ١٢٨؛ راجع ٤٤/ ١٦؛ ٥٩/ ١٨.

(٢) القرآن، ٣/ ١٤٥. يترجم بلاشير نفس بـ شخص. وكذلك في آية ﴿لا تُكلَّفُ نفس (= شخص) إلاّ وسعها﴾ [٢/ ٢٣٣]. ولكنه يترجم نفس بـ روح في آيات مماثلة ﴿لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها﴾ [٢/ ٢٨٦]؛ ﴿لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها﴾ [٦٥/ ٧]. أن المقصود هنا هو الشخص على ما يبدو. والحال كذلك بالنسبة إلى الآية التي يذكر فيها القرآن بشريعة القصاص (٥/ ٤٥): ﴿النفس بالنفس﴾ تعني «الشخص بالشخص».

(٣) يبدو لنا أن من المستحيل الاقتداء ببلاشير عندما يترجم الآية (٥/ ١١٦) واضعاً كلمة روح بإزاء نفس، بينما الضمير هو المقصود هنا.

(٤) ورد عند: دوسّو (Dussaud, *La Néphash et la rouah*, p. 30).

(٥) L. Massignon, *l'ideé de l'esprit dans l'Islam*, p. 280.

تمثيلاً، إلى حد بعيد»[1]. سنذهب أبعد من بلاشير، إلى حد القول إن هذا المعنى يكاد يكون غريباً عن القرآن، إذ سبق أن رأينا أنَّ في أكثر من آية موضوعها موت النّفْس، تدلُّ هذه الكلمة على الكائن البشري وليس على الروح. إلاّ أن الصعوبة تستمر بخصوص مقطع المرحلة المكية الثالثة، الذي تحدثنا عنه آنفاً، والذي يُستحسن ذكره مجدَّداً: ﴿الله يتوفَّى الأنفسَ حين موتها والتي لم تمت في منامها فيُمسك التي قضى عليها الموتَ ويُرسل الأخرى إلى أجل مسمًّى﴾ [٣٩/ ٤٢]. يبدو من الصعب تقديم تفسير يكونُ بمنأىً عن النقد. باديء الأمر يمكن الافتراض مع بلاشير[2] أن القرآن يعتبر النفس هنا كأنها نفس نباتية، أي كمبدإ حياتي مشترك بين الحيوانات والنباتات، ويؤدي زواله إلى وقف حتمي للوظائف الحياتية. ولكن من البيّن في هذه الآية أن النفس لا تمدّ الجسد بحياته الحيوانية: فهي تغادره خلال النوم، وهذا الفصل لا يؤدي إلى الموت ولا الإغماء، ما دام الإنسان يواصل التنفس والإحساس والحركة. في المقابل، يفتقر إلى إرادته ونشاطه الواعي. وتالياً قد لا يتعلق الأمر بنفس نباتية فانية، وإنما بمبدإ عقلي روحي، مسؤول عن أعمال الجسد. ولا بد من الاعتراف المؤسف بأن هذا التفسير لا يقلّل من التباس الآية التي تتحدث عن وفاة النّفْس، ناهيك بأن المسألة تتعلّق أيضاً بنومها، الأمر الذي يزيد من إرباكنا. ولربما أمكن القول مع بعض المفسّرين برجوع إلى التصوّرات القديمة السابقة للإسلام التي ترى النفْس مزدوجة: نفس توفّر الحياة الحيوانية وتظل متعلقة بالقبر، ونفس تغادر الجسد مع آخر نَفَس وترجع إلى الله. عندئذ يمكن أن يغدو التفسير أيسر قليلاً: عند الوفاة، يقبضُ الله النفسين؛ لكن في اثناء النوم، يرجع المبدأ العقلي إلى الله، فيما يمكثُ النَّفَس الحياتي في الجسد[3].

على الرغم من تطابق فكرة نفس مزدوجة مع التعليم الإسلامي، فإن هذا التفسير يواجه صعوبة كأداء، قوامها جعل النفس في آنٍ نفْساً نباتية ونفْساً روحية. والحال، خارج هذه الآية التي تثير الالتباس، تضطلع النفس أساساً بدور المبدإ العقلي المفكر، المسؤول عن أعمال الجسد، فهي تارة مطمئنة وتارة مضطربة ومعذبة. و القرآن يعزو إليها مشاعر وأحاسيس شتى، كالأهواء والانفعالات والرغبات. وفي بعض المقاطع «تدلّ على وعاء الفكر، وحتى على السرّ المكنون»[4]. وكونها قابلة للخطأ وللغضب لا يُجيز إطلاقاً اعتبارها نفْساً نباتية وحيوانية، لأنها مرتبطة بوعاءٍ جسدي، وتالياً تكون أحياناً منقادةً له[5].

ربما تزداد الأمور وضوحاً إذا سلّمنا هنا أيضاً بأن النَّفْس تدلُّ على الكائن بأسره، فالموت

---

(١) Blachère, *Nafs dans le Coran*, p. 77.

(٢) Blachère, *Coran*, t. II, p. 517, note 43.

(٣) البيضاوي، أنوار، ج ٢، ص ٣٦١.

(٤) Blachère, *Nafs*, p. 74.

(٥) كذلك هو الحال في المسيحية. مع ذلك لم تكن حجة القوة الغَضَبيّة ذريعة للدلّ على أن النفس، في هذا الدين، يجري تصوّرها كمبدإ حيواني.

والنوم، وهما نشاطات جسديان حصْراً، يتعلقان بالحامل الفاني الذي ترتبط النَّفْس به. وحين نكيّف العبارة قليلاً[1] يمكننا ترجمتها على النحو التقريبي التالي:

«Allah rappelle les âmes au moment du *décès* et celles des *vivants* durant *le sommeil*; Il retient celles *des corps* dont il a décrété la mort et relâche les autres jusqu'à un terme fixé».

من جهة ثانية، سبق أنْ بيّنا أن هذا التفسير ينطبق على آياتٍ أخرى حيث تُثار أيضاً مسألةُ وفاة النفوس[2]. حين تؤخذ النَّفْس بمعنى الروح، فإنها تدلّ على مبدإ روحي عقلي، مسؤول، ، يرجع إلى الله في أثناء النوم. عندما كان يستعد رسول الله للنّوم ـ يخبرنا ابن قيّم الزرعي ـ، كان يقول: «باسمك اللهم أموت وأحيا». وعند يقظته كان يتلو: «الحمد لله الذي أحيانا بعدما أماتنا، وإليه النشور». وعند النوم، كان يتلو المعوّذتين[3]، وينفخ في يديه ثم يمرّرها على جسده بدءاً من الرأس والوجه، وكان يكرّر هذه الحركات ثلاث مرات[4]. إن الأدعية ذات الطابع شبه السّحري، مثل ظاهرة المسح باليدين الرامي إلى حماية الجسد في أثناء نومه، تبيّن أن النائم، الحيّ لا شك، لكنّه المنقوص مؤقتاً نتيجة إقامة روحه عند الله، يغدو طريدة سهلة للجنّ. من هنا التعوّذات من شرور الجن.

عند الوفاة، ترجع النَّفْس أيضاً إلى الله. عندها يُحرم الجسد من إرادته ووظائفه الحيوانيّة. لكن الحياة الواعية، المستغرقة بلا ريب في نوم سُباتيّ، ليست معلّقة، موقوفة بكاملها، لأن النفس، بعد مثولها الأول أمام الله، ترجع إلى القبر وتظلّ متحسسة بالعالم الخارجي. بعد انتصار بَدْر على مشركي مكّة، أمر محمّد برمي جثث الكفّار القتلى في ذلك اليوم المشهود، في حفرة. وعندها خاطبهم وسط دهشة المسلمين: «يا أهل الحفرة! هل صدّقتم ما وعدكم الله به؟ إنّي أصدّق ما وعدني به ربي». فقال له أصحابه: «يا رسول الله، كيف تخاطبُ أمواتاً»؟ وأجابهم النبيّ: «إنكم لا تسمعون كلامي أكثر منهم، لكنهم لا يستطيعون الرَّد»[5].

صفوة القول إن النَّفْس في القرآن يمكن النظر إليها بوصفها مبدأً عقلياً، وتالياً خالداً، تردّ عن أعمال الإنسان. وخلافاً للنفس النباتية التي تتوّقف عليها الحياة الحيوانية، تنفصل النَّفْس عن

---

(١) غالباً ما يتضمن أسلوب القرآن توريات عدّة، وناسخات ومقلوبات، بحيث لا يمكن الفهم أحياناً من دون إعادة بناء متعبة. من هذه الزاوية تمتازُ الآية ٧٣ من السورة الثانية بايجاز وغموض (أ، مرّاش، مقالات في الإسلام، ص ٣٤٥ وما بعدها).

(٢) لنذكر مثلاً: ﴿كل نفْس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون﴾ [٣٩/٥٧]. ﴿لا تعلم نفس بأي أرض تموت﴾ [٣١/٣٤]...

(٣) القرآن، ١١٣ و ١١٤.

(٤) ابن قيمّ الزرعي، الوابل الصيّب، ص ٧٩، في شرح أربعين النوّوي.

(٥) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ٢٢٧ وما بعدها.

الجسد في خلال النوم، دون أن تخلّ بوظائفه. ناهيك بأنها خالدة حسب السنّة. عند الوفاة تغادره مؤقتاً «لتواجه المحاكمة الأولى. وتعود [إليه] لتخضع لاستجواب مُنكر ونكير، وتظل في القبر، ما عدا الأنبياء والشهداء، فتتذوق نوعاً أولياً من الخلاص أو العقاب حتى النشور»[1].

هل يمكننا المضي قدماً في التحليل، محاولين تحديد مواضع النفس؟ على الرغم من سيولة الموضوع الذي لا يبدو أبداً قابلاً لهذا النوع من الوضوح، فإن بعض المعلومات المستفادة من القرآن تجعل مستقر النفس في القلب[2]. الواقع أن القرآن يتحدث في عدة مواضع عن الافئدة أو القلوب الحسيرة التي تصعد إلى الحنجرة عند الموت واقتراب الخطر. ﴿وأنذرْهم يوم الأزفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين﴾ [٤٠/١٨]: ﴿إذ جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذا زاغت الأبصارُ وبلغت القلوبُ الحناجر﴾ [٣٣/ ١٠]. من البيّن أنَّ المقصود ليس القلب بذاته، وإنما ما فيه مَنْ نَفَسٍ حياتي، فهذه صورة بيانية معروفة جداً، حيث يُؤخذ الحاوي مأخذ المحتوى[3]. تؤكد هذه الفرضيّة آيتان من المرحلة المكيّة الأولى: ﴿فلولا إذا بلغت الحلقوم﴾ [٥٦/ ٨٣]؛ ﴿كلاّ إذا بلغت التراقي﴾ [٧٥/ ٢٦]، يقول القرآن دون مزيد من التوضيح. يرى المفسرون أن الضمير[4] المتصل يحلّ محل النفس، وهي لفظ مؤنث. ظاهرياً نجد أنفسنا أمام اعتقاد مماثل للاعتقاد السابق للإسلام: النَّفْس، المقيمة في القلب، تغادره عند حضور الوفاة وتصعد إلى الحنجرة، أو حتى الفم والأنف الذي تخرج منه. وقد يغوينا الافتراض بأن الأمر يتعلق فقط براسوم[*] قديم استرجعه الإسلام، دون أن يضيف إليه إيماناً. لكنَّ تأويلاً كهذا يصطدم بالعقيدة القرآنية المتعلقة بـ «انشراح الصدر و «انقباضه» (٤٤/١؛ ٦/ ١٢٥...)، أي القلب الذي تسكنه النَّفْس[5]. وهذه قد تكون محبوسة فيه (٩/ ١١٨)؛ ولكي تنتشر فيه لا بد من انشراح صدره بأمر الله: ﴿فمن يُرد اللّهُ أن يهديه يشرحْ صدره للإسلام، ومن يرد أن يُضلّه يجعلْ صدره ضيّقاً حرجاً﴾ [٦/ ١٢٥]. وفي آخر المطاف، النَّفْسُ هي التي تتأثر بمؤثرات هذا العمل الإلهي. في الحقيقة، كل هذه المعتقدات في غاية الغموض، ولا نتقدّم إلاّ خبْطَ عشواء. بما أن النَّفْس قبل الإسلام مزدوجة، وغالباً ما تُستعمل بمعنى روح، فليس مستحيلاً الافتراض بأن المبدأ المستوطن في القلب، يشمل معاني أقدم، مطابقة لهذا اللفظ أو ذاك. ثمة آية تبدو مؤكدة لهذه الفرضيّة: ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾ [٣٣/ ٤]، هكذا كان يردُّ القرآنُ على معارض كان يتباهى بأن برهانه أصح من برهان محمّد، بفضل

---

(١) *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, p. 886.

(٢) من فعل قَلَبَ الذي يعني رجع وانقلب (القرآن، ٢٤/٣٧)، يُعبِّر القلبُ حرفياً عن الاضطراب والتقلّب والتأرجح. في النحو، تدل الأفعال «القلبية» عموماً على الشك والارتياب.

(٣) كذلك هو الحال بالنسبة إلى كلمة صَدْر التي تُقال في اللغة القرآنية بمعنى قلب (القرآن، ٣/ ٢٩ و ١٥٤؛ ٤٠/ ١٩؛ ١١/ ٥ و ١٢؛ ٢٢/ ٤٦).

(٤) نلاحظ أيضاً أن الضمير يمكنه الحلول محل القلوب (بصيغة الجمع).

(*) كليشه (م).

(٥) هنا أيضاً يُقال الحاوي بمعنى المحتوى.

قوّته القلبية التي كان يظنّها مزدوجة[١]. إنما الثابت في اللغة القرآنية أنَّ القلب يُحيل إلى مواصفات فكرية وأخلاقيّة جوهرياً، مماثلة لصفات النَّفْس. إنه يدلّ أحياناً على النيّة (٣/ ١٥٦) ويتمتع بملكة الفهم: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجنّ والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها...﴾ [٧/ ١٧٩؛ راجع ٢٢/ ٤٦]. كذلك يبدو القلب كأنه مسؤول عن أعمال الإنسان: ﴿وليس عليكم جُناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمّدت قلوبكم﴾ [٣٣/ ٥]، لأن الله ﴿يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ [٢/ ٢٢٥].

يبدو القلبُ مركزاً للأحوال العاطفية. فمن صفاته: الرغبات من كل نوع (٢/ ٩؛ ٢١/ ٣؛ ٤٨/ ٢٦)، الخوف (٢٣/ ٦٢)، الأسف (٣/ ١٥٦)، التقوى (٢٢/ ٣٢)، التواضع (٢٢/ ٥٤؛ ٥٧/ ١٦)، المخافة (٣/ ١٥١؛ ٣٠/ ٢٦). ويمكنه الامتلاء بالخشية والتقوى (٥٧/ ٢٧)، مثلما يمكنه أن يغلظ وأن يغدو مثل حجر أو أقسى (٢/ ٧٤؛ ٥/ ١٣؛ ٦/ ٤٣). ويندّد القرآن بقلّة حماس بعض المؤمنين الذين يسكن الرّيبُ في قلوبهم (٩/ ٤٥) ويساورهم النفاق (٩/ ٧٧): أولئك ﴿يقولون بلسانهم ما ليس في قلوبهم﴾ [٤٨/ ١١؛ ٣/ ١٦٧].

كما أن القلب يضطلع، من الوجهة الدينية، بدور مهم جداً: فهو يتلقى الوحي (٢٦/ ١٩٤؛ ٢/ ٩٧) والسكينة[٢] (٤٨/ ٤)، وينفتح للإيمان بمشيئة الله (٥٨/ ٢٢)، ويكون مثل النَّفْس، مطمئناً، راضياً مرضياً (١٦/ ١٠٦؛ ١٣/ ٢٨). أما قلوبُ المنافقين والكافرين فهي مأكلة الشّر (٣٣/ ٣٢؛ ٥/ ٥٢؛ ٨/ ٤٩). ولقد ختم الله عليها (٧/ ١٠١؛ ١٠/ ٧٤؛ ٣٠/ ٥٩) أي أنها مغلقة، لا تخترقها حقيقة الوحي ﴿أفلا يتدّبرون القرآن أم على قلوبٍ أقفالها﴾ [٤٧/ ٢٤].

إن كلمة فؤاد، الأقل استعمالاً من كلمة قلب، يصعب تمييزها من هذا الأخير[٣].

ينجم عن هذا التحليل الوجيز أنَّ القلب، بصرف النظر عن مواصفاته الخاصة التي تنتمي إلى الحياة الوجدانية، هو مركز مبدإٍ روحي ينفصل عن الجسد عند الوفاة. وعلى الرغم من تحفظ حصيف ومن ظهور القرآن بمظهر البخيل بالايضاحات، فقد خاطرنا بتحديد ماهيته. والحال، فهو يشارك في كثير من صفات النفس العقلية والأخلاقية إلى حد أنه قد يكون هو النفس ذاتها أو على الأقل شيئاً مماثلاً بإطلاق. لا نزعم أنَّ في القرآن تقريباً واعياً بين المبدإ الذي يستقرُّ في القلب و النَّفْس. لكن من الممكن الاعتقاد بأنَّ تقريباً كهذا، كان على الأقل ملموساً بقوّة[٤].

---

(١) تفسير الجلالين، ص ٣٥٩.

(٢) صفاء أو حضور إلهي؟ راجع: Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, pp. 302 Sqq.

(٣) البيضاوي، أنوار، ج ٢، ص ١٧٢؛ Massignon, *Hallâj*, PP. 478, 489; ID, *le Cœur*, PP. 96 - 102.

(٤) ﴿وإذا زاغت الأبصارُ وبلغت القلوبُ الحناجر﴾ [٣٣/ ١٠]؛ ﴿وانذرهم يوم الأزفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين﴾ [٤٠/ ١٨]؛ يمكن إجراء مقارنة بين هاتين الآيتين والآيتين الأخريين حيث يستبدل اسم النفس بالضمير: ﴿فلولا إذا بلغت الحلقوم﴾ [٥٦/ ٨٣]؛ ﴿كلا إذا بلغت التراقي﴾ [٤٥/ ٢٦].

ما دامت النَّفْس ليست المبدأ الذي تتوقف عليه حياةُ الإنسان، فإننا ملزمون، تالياً، بالتساؤل عما إذا كان القرآن لا يسلّم بوجود نفْس أخرى، بدلاً من قوّة حيويّة تحرّك الجسد وتدّبره. إن الروح هي التي تضطلع بهذه الوظيفة، مهما أمكن أن يبدو ذلك الأمر متناقضاً. إن استعمال هذا الاسم محدود في القرآن: ٢٤ مرّة فقط، انطلاقاً من نصف المرحلة المكيّة الثانية[١]. ولكنها تُقال فيه بمعانٍ عدَّة ومختلفة، غامضة غالباً، تتضمن تأثيراً يهودياً ـ مسيحياً. يمكن عزو مثل هذا الغموض إلى الموقف الذي وقفه النبيُّ من الاعتقادات القديمة. إذ كان يُصرّ في آنٍ على القطع مع الجاهلية، وعلى توكيد استقلاليته عن المفاهيم اليهوديّة. فتوصل إلى تجنّب مسألة الروح الدقيقة بمهارة: ﴿يسألونك عن الروح قلْ الروح من أمر ربي، وما أوتيت من العلم إلاّ قليلاً﴾ [١٧/ ٨٥].

ولكن، على الرغم من مصاعب التأويل، يمكننا التفريق بين خمس دلالات مختلفة لكلمة روح، تهمّنا واحدة منها، هنا.

□ في عبارة روح القدس (٢/ ٨٧، ٢٥٣؛ ٥/ ١١٠؛ ١٦/ ١٠٢). لا يتعلق الأمر بشخصٍ من الثالوث المسيحي Le Saint- esprit.

□ تكاد ترتدي كلمة روح معنى الرحمة: ﴿ولا تيأسوا من روح الله، إنه لا ييأسُ من روح الله إلاّ القوم الكافرون﴾ [١٢/ ٨٧]. هذه الآية لا تخلو من تناظر مع المقاطع التي تحضّ المؤمنين على عدم القنوط من رحمة الله (٣٩/ ٥٣؛ ١٥/ ٥٦؛ ٢٩/ ٢٣).

□ في آيتين تدل روح على جبريل، ناقل الوحي إلى محمد (٢٦/ ١٩٣) والبشارة إلى مريم العذراء (١٩/ ١٧).

□ في مجموعة آياتٍ رابعة، يمكن لكلمة روح الدلّ على رسالة مقدسة، مرسلة للأصفياء، أو التنزيل بكل بساطة (١٦/ ٢؛ ٤٠/ ١٥)؛ كما يمكنها أن تكون فيضاً إلهياً (٥٨/ ٢٢)، ملاكاً، وحتى نوعاً من الأقنوم (٧٠/ ٤؛ ٧٨/ ٣٨؛ ٩٧/ ٤). وكما يلاحظ غودفروا ـ دومبين، «تبنَّى [محمّد] تصوّرات عرفانية ترى أن الفيض الإلهي، إشراقه، يشمل العالم ويؤمِّن حياته... لقد تصوّر أنواراً إلهية تكاد تكون أقانيم»[٢].

□ تبدو الروح دالّةً على نَفَسٍ فائضٍ من الله ومدّبر للحياة: قال الله للملائكة قبل خلق آدم: ﴿فإذا سوَّيته ونفختُ فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ [١٥/ ٢٩].

من البيّن أنَّ الأخير من هذه المعاني الخمسة هو الذي يعني هذا العمل. إذ تبدو راسخةً وظيفةُ

---

(١) لا ريب أننا نصادفها في الآيات المصنفة في المرحلة المكيّة الأولى. لكن الأمر في السورة ٥٦، الآية ٨٩، لا يتعلق بالروح: بل يجب أن نقرأ رَوْح، أي راحة. أما الاستعمالات الأخرى (٧٠/ ٤؛ ٩٢/ ٤؛ ٧٨/ ٣٨) فهي تتعلّق بإضافاتٍ متأخرة تعود إلى بداية المرحلة الثالثة. (Blachère, *Coran*, t. I, p. 69. note).

(٢) Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, p. 293.

الروح في الجسد: فهي التي تهبُ الحياة. ينفخها الله في جسد الإنسان «المخلوق من طين» (٣٢/ ٧ ـ ٩) وفي رحم تلك التي صانت عذريتها (٦٦/ ١٢؛ ٢١/ ٩١). لقد خلق الكائن الآدمي الأول وكرّر العملية نفسها مع عيسى. وتالياً يمكنُ الاستنتاج أن الحياة مستودعة، منذ الأزل، في بذور الإنسان، ما دام التدخل الإلهي لم يكن لازماً إلاّ عندما كانت العلاقات الجنسية منعدمة. لكن المواقف القرآنية تسمح أيضاً باستنتاج آخر. ليس الإنسان سوى أداة لنقل الحياة. فالله هو الذي يخلق في الرحم (٢/ ٢٢٨؛ ١٧/ ٥) ما يريد ويسّوي الإنسان حسب مشيئته (٣/ ٦). يخلق من النطفة علقاً، ومن العلق عظماً ولحماً. ثم يبدأ خلقاً ثانياً (٢٣/ ١٤) أي، كما يخبرنا البيضاوي[١]. ينفخ الروح، القوة الحياتية، في الجنين. أما اعتقادات الروالا Rwala، فترى أن الطفل ما دام في رحم أمه، فإنه يظلُّ بلا روح أو نسم Nesem. لكن عندما يغادر رأسه الرحم، يفتح الله أنفه ويضع الروح في جسمه[٢]. ومن جهتنا، وجدنا معتقداتٍ مماثلة عند بدو النّقب.

المؤسف أننا لا نملك معلومات كافية حول مصير الروح بعد الموت. هل تضيع في الكون الواسع، كما هو الحال في المعتقدات العربية القديمة، أم تعود إلى الله، كما توحي بذلك شعيرةُ التضحية «يا رب، منك وإليك»؟ بعد وقعة الخندق، ناشد محمدٌ الله «رب الأجساد الفانية والأرواح المختفية»، ولما سأله ابن عبّاس عن مآلها، قال: «ولكن، أين تذهب شعلة المصباح عندما يُطفأ بنفخة؟»[٣]. إن المأثور الإسلامي أكثر وضوحاً. فأرواح الشهداء تكون في حناجر طير أخضر[٤]، وأرواح الكفّار في بطون طير أسود.

ويذهب القرآن إلى أن النفس، وليس الروح، هي المسؤولة عن أعمال الإنسان. فهي التي ستعبّر عن «الشخص البشري في يوم القيامة»[٥]، الذي سيتقدم يوم النشور لنيل ثوابه أو عقابه. والنفس، حسب الاعتقادات الإسلامية، هي التي تعاني في القبر التجربة الأولى لما ينتظرها في نهاية العصور.

هكذا، وعلى الرغم من المحاولات القرآنية لتكييف الرّوح مع تصوّر توحيدي للقدسي، فإن هذا اللفظ يواصل الاحتفاظ بمعناه ما قبل الإسلامي، معنى النّفَس الحياتي. وعلى هذا الأساس الأصلي انطبعت معتقداتٌ تبدو على علاقة بـ النَّفْس وبالأفكار المأخوذة عن اليهودية والمسيحية. في الختام يمكن القول إن الروح مصدرها الله، خالقها وواهبها، وإنها قد تكون ملاكاً، نعمةً، فيضاً

(١) البيضاوي، أنوار، ج ٢، ص ١١٦.

(٢) Musil, *Rwala*, p. 673.

(٣) Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, p. 445. إنه لغز أبي الهول. بعد عدّة قرون، سيحاول، بلا طائل، الفيلسوف ـ الشاعر الشهير، أبو العلاء المعرّي، أن يجد جواباً عنه: تذهب الأجساد إلى التراب ولكني لا أعرفُ مذهب الأرواح».

(٤) Eklund, *Life Between Death and Resurrection*, p. 17 Sq.

(٥) Gaudefroy- Demombynes, *Mahomet*, p. 343.

إلهياً، وحتى إقنوماً. وقد تكون ذات طبيعة ألطف وأشفّ من النفس، لكنها مع ذلك هي المبدأ الذي يمنح الحياة للجسد.

من الصعب جداً إقامة العلاقة بين الروح والنفس بالاستناد إلى القرآن وحده. ذلك أن هذين المبدئين في القرآن لا ينطبقان أبداً على الحيوانات. ولكن بينما تُعزى النَّفْس للإنسان فقط، فإن الروح التي تصدر عن الله، تعطي الحياة وتبلّغ الوحي وتنتشر خيراتٍ وبركات[١]. ويرى ابن عبّاس أن في الجسم البشري روحاً ونفساً، يفصلهما شعاع شمسيّ عن بعضهما؛ المبدأ الحيوي (الروح) من جهة، والمبدأ العقلي (النفس) من جهة ثانية. عند الوفاة، يسترجعهما الله معاً، ولكنَّه يستدعي النفس فقط أثناء النوم[٢].

إننا نجهل إنْ كانت النفس تُمنح للإنسان مع الروح، وما إذا كانت هذه الروح الحيوية تشمل كل القوى التي تدبر الجسد. في المقابل، من الثابت أن النفس في القرآن وفي الإسلام الأول يصعب كثيراً خلطها مع النَّفْس النباتية. وتغدو الروح عند بعض الكتّاب المتأخرين مجرّد حياة حيوانية. بهذا المعنى كتب البلخي: «لكل كائن نفس، وله في الوقت نفسه روح وحياة؛ إن كل كائن ذي روح يملك حياة، ولكن لا يلزم عن ذلك أن يكون لكل كائن حي نفس وروح»[٣].

من المفيد أن نضيف أن تصوّرات الإسلام الأول، التي حافظ البدو عليها كما هي تقريباً، طوّرها كثيراً بعض الفلاسفة[٤]. ومثال ذلك أن النَّفْس جرى تصوّرها أحياناً كأنها عنصر أدنى «ينبغي ضبطها لمصلحة الأخلاق»[٥]. ومن هنا بعض التناقض بين التنزيل القرآني والتعليم السنّي[٦].

ختاماً يمكن القولُ إن القرآن يسلّم بوجود مبدئين أساسيين في جسم الإنسان: النَّفْس

(١) لنلاحظ أن الروح، بمعنى وحي أو نعمة إلهية، تقيم في القلب أيضاً (القرآن، ٢٦/ ١٩٣، قارنْ بـ ٤٠/ ١٥)

(٢) البيضاوي، أنوار، ج ٢، ص ٣٦١.

(٣) البلخي، كتاب الخلق، ج ٢، ص ١١٩ وما بعدها.

(٤) نعلم أن فلاسفة، مثل الغزالي، ذهبوا إلى تأثير الأفكار المسيحية والأفلاطونية الجديدة، إلى تطوير التصور الإسلامي المتعلّق بالنفس وبالروح. وعلى هذا النحو توّصل الإسلام إلى تحديد ماهيّة هذين المبدئين أو حتى إلى إعلاء الروح على حساب النفس حين جعل النفس عنصراً جسمانياً. ولا يقع على كاهلنا أن نتابع تطور الفكر الكلامي الإسلامي. إذ إن الجوهري عندنا هو التمكّن من التوضيح، قدْر الإمكان، لتصوّر الإسلام الأول، المنظور إليه جوهرياً من خلال القرآن.

(٥) *Encyc opedie. de l'Islam*, t. III, p. 886.

(٦) في القرآن، الله يسترجع النفس عند الوفاة، والحال، فإن غودفروا - دومومبين يلاحظ «أن العقيدة السائدة تقول إن الله، عند الوفاة، يسترجع من الإنسان الروح التي وضعها فيه عند الولادة، وإنه لا يعيدها إليه إلاّ لكي يبعثه: وفي أثناء ذلك يتركه مع نفسه» (*Mahomet*, p. 443). «إن النفخة الثالثة في الصُّوْر السماوي ستطلق أرواح الموتى التي ستنضمّ إلى نفوسهم في الأجساد». (*Ibid*, p. 455). يمكن التوفيق بين هاتين الصيغتين قائلين إن الله يستدعي النفوس لمحاسبتها، ولكنه لا يبقيها عنده، وينجم عن ذلك، لحينٍ من الدهر، أن الجثة تكون بلا نفس وبلا روح في آن.

و الروح. وتالياً فقد يكون موقفه مماثلاً لموقف العرب القدامى الذين رأوا أن النفس مزدوجة. ولكن حين ننظر في إصلاح القرآن من منظار معيَّن، نراه مناقضاً للعقائد السابقة للإسلام. وعليه، فيما كانت تُعَدّ النَّفْسُ بمنزلة قوّة حيوية مقيمة في الدم ومسؤولة عن حياة الجسد، صارت، في القرآن، مبدأً روحياً، عاقلاً، مسؤولاً عن أعمال الإنسان. في المقابل، الروح بمعنى نَفَس، التي كانت جزءاً من القدسي، تضطلع بدور النَّفَس الحيوي. لا شك، بعد توحيد القوى الخفية، لم يعد في الإمكان القول إن إحدى «النَّفْسين» تنتمي إلى العالم العلوي، وإن الأخرى تنتمي إلى العالم السفلي، ما دام الله هو، من الآن وصاعداً، المصدر الوحيد للقدسي. لكن من المثير أن نلاحظ، مع ذلك، أن التقسيم الثنائي للغيب لم يختفِ تماماً من الإسلام. فالنَّفْس، بعد مثولٍ أول أمام المحكمة السماوية، ترجع إلى الجسد في القبر وتُقيم على هذا النحو في العالم السفلي. فيما ترجع الروح إلى الله، أي إلى الفلك السماوي حيث تُقيم إلى يوم القيامة. وحتى ليمكنُ المضي قدُماً في دفع التناظر مع المعتقدات السابقة للإسلام، والتوصل إلى كثرة النفوس، في آخر المطاف. ومثاله أن كبد الحيون المضَّحى به هي الخزَّان الأكبر لـ بركته[١]؛ وأن الشَّعْرَ يُقدم قرباناً؛ وأن الظلّ ذاته، يُعَدُّ بمثابة شيء ايجابي يكون وجوده شبه مستقل عن النّور[٢]، مثل قرين مدعو للسجود أمام الله صباحاً ومساء[٣]؛ وأن العين، أخيراً تؤخذ بمعنى مجازي، إلى جانب معناها الحقيقي: فهي تدلّ على الباطن، النفس[٤]؛ وإذا تناولناها من زاوية الاعتقاد بالعين الشّريرة، فقد يغوينا الكلام على حراكها وحيويتها.

مع ذلك فلنكرِّرْ أن كثرة المبادىء الحيوية لا تعني إطلاقاً أنَّ الإسلام المبكّر لم يكتنه، البتة، الشعور بوحدة قوى الإنسان الحيوية. فعند العرب القدامى، تدلُّ النفس على الكائن بأسره. وفي القرآن، هذا التجانس أو التناظر أكثر جلاءً، كما تدل على ذلك شتى الاستعمالات لهذه الكلمة بمعنى شخص. أضفْ إلى ذلك أن الخلط في الحديث بين النَّفْس و الروح مألوف ومكرور إلى حد أننا نتساءل عمّا إذا كان الأمرُ يتعلّق بنفسين متباينتين أم بمبدإٍ واحد، حمل اسمين في مجرى تاريخه. هناك قَسَم كان يكرّره غالباً المسلمون الأوائل، يبيّن أن النَّفْس هي الجوهر الأسمى للكائن: كانوا يقولون «والذي نَفْسُ فلانٍ بيده» أي الله. ثمة، أخيراً، فلاسفة، مثل ابن حزم،

---

(١) Chelhod, *Sacrifice*, p. 114. الواقع أن الأمر يتعلق بأكثر من بركة عادية، نقرأ في سيرة ابن هشام هذه العبارة: «ها هم القرشيون جاؤوا ليلقوا فلذات أكبادهم في المعركة» أي أبناءهم (ج ٢، ص ٢٠٧).

(٢) القرآن، ٢٥/ ٤٥.

(٣) القرآن، ١٣/ ١٥؛ Chelhod, *Sacrifice*, p. 155.

(٤) القرآن، ١٩/ ٢٦: ﴿فكلي [يا مريم] واشربي وقرّي عيناً﴾ أي: كوني مطمئنة. (أمثلة أخرى: ٢٠/ ٢٨؛ ٢٨/ ٩ و ١٣...). فهل تكون العين حية، متحرّكة؟ إن جواباً توكيدياً لن يدهشنا إذا أخذنا في الاعتبار الاعتقادات بالعين الشرّيرة. ولنلاحظ من وجهٍ آخر أن جمع عين (أعيان) يؤخذ أحياناً بمعنى شخصيّات مرموقة، وجهاء. هذا المعنى الأخير غير وارد في القرآن..

يطلقون على النّفْس البشرية هذا اللفظ أو ذاك، بلا تفريق.

في الحقيقة، على منوال القوى الخارقة التي لم يُعترف بوحدتها، غير المحسوسة كفايةً، طوعاً أو عنوةً، إلاّ يوم أعلنها القرآن بلا كلل، فإن القوى الخفيّة التي كان تقيم في الجسد، إنما كانت تشكو من النقص التوليفي عينه. لكنْ يبدو أن محمّداً الذي كان التبشير بالتوحيد هو رسالته الأساسيّة، كان عليه التكيّف، غالباً، مع عقائد معاصريه وتكييفها مع نظرته إلى الإلهي. ولربما كان يرى وحدة المبادىء الحيوية تشفُّ لناظريه من خلال ضباب؛ وكذلك ربما كانت تفرض نفسها عليه، مع وحدة القدسي، بالوضوح نفسه. إن الثورة القرآنية التي أبقت التلازم مع التوكيد على التعالي، استطاعت إذاً أن تتكيَّف مع ثنائية أرواحية ذات غلبة روحيَّة. سيقع على كاهل الفلاسفة تبيان وحدة الوجود أو الكائن، جاعلين من النَّفْس مبدأً متعدّد الوظائف.

الفصل السادس

الكائنات والأغراض المقدسة

إن فكرة قدسيّ غامضٍ ومجهول تؤدي، على صعيد علاقاته بالعالم، إلى ودٍّ معين، مردُّه إلى تلازمه وتعايشه مع البشر. فنحن نحسُّه، نحاذيه باستمرار، ونستعمله غالباً، وحتى إننا قد نحاول استغلاله لغايات شخصيّة. إلاّ أن كثافة حضوره غير متجانسة في كل مكان. ففي الواقع يمكنه، بلا سبب ظاهر، أن يتركز في الكائنات والأشياء بقوة كافية لجعلها فاضحةً، خارجة عن المألوف، إن لم تجعلها خطرة. فالكائنات والأشياء إذ تغدو موضع نعمةٍ خاصةٍ نجهل سببها، إنما تعلن قداستها، أي أنها تتمتّع بسلطة سرية تسمح لها بأنْ تفعل العجب العُجاب.

في هذه المرحلة البدائية من الحياة الدينية، يبدو هذا الامتياز مستقلاً عن التكريس أو التقديس. وهذا الأخير قلّما كان معروفاً لدى العرب القدامى، الذين لم يكنْ عندهم سوى جنين إكليروس، وكان التقديس ـ كما سنذكره في معرض كلامنا على الإسلام ـ يُمارس في جوهره لصالح بعض الحيوانات. كما كان هذا الامتياز مستقّلاً عن القداسة، فهي مفهوم متأخر انضاف إلى القدسيّة. وعندما نتخيَّل، على غرار العرب القدامى، أنَّ العالم تدّبره جمهرةُ قوى بلا اسم، وأن الآلهة المتشخصنة كانت في أغلبها من الجنّة أو الأبالسة القدامى، وأحياناً من الأجداد الرمزيين، وأن الإله الأعلى لا يهتّم أبداً بمصير مخلوقاته، فأنَّ أصفياء السماء يكونون كذلك من باب المصادفة المحضة: فهم يستمدّون قوّتهم على منوال غَرَضٍ مشحونٍ بالبركة، دون أن نعرف كيف، ولا بمقتضى أي شيء.

أحياناً تكون عائلة برّمتها، عشيرة بكاملها، هي التي تملك عطايا خارقة موروثة عن الأجداد، ويمكن توريثها للأولاد، بمعزلٍ عن كل استحقاق شخصي. صحيح أن المرء يمكنه، بفضل تعليم مناسب وبعض الانضباط التلقيني، أن يقوّي طاقته القدسيّة، مثلما يقوّي قدرته الجسدية أو مهارته اليدويّة. لكنَّ نقاوة الآداب والقداسة لا تلعبان في أي حالٍ دوراً في عزو هذه القدرة العجيبة. إن المقصود، حقاً، هو مِنّة كريمة، فطرية مثل رهافة العقل، أو مكتسبة مثل توّجهٍ معيَّن، مضطرب نسبيّاً كحبائل عاشقة. فالمرء يمكنه أحياناً الشعور بأنه مُفْرَغ، متروك، عاجز عن استعادة الحظوة

المفقودة[١]، كائنةً ما كانت قوّة الوسيلة المستعملة. إن العبادة، مثل الشعيرة الطقسية، لا يلزم عنها خلقُ العَجَب من لا شيء، بل تقويمه وتوجيهه.

بنحو عام، يمكننا القول إن الجزيرة العربية قبل الإسلام، كانت معتادة على مفهوم «أشخاص مقدّسين» شريطة إفراغ هذين اللفظين من كل عنصر رعب. وربما يكون الأنسب الكلام على وكلاء للقدسي (وسطائه)، من الكلام على أوعية للقدرة الإلهية. إلاّ أن استعمال هذا التعبير المكرّس في الأعراف قد لا يكون مسوّغاً ولا مبرّراً، لأن الانتقال من فئةٍ إلى أخرى يجري دوماً بلا قطع.

إنَّ الأرواحية التي ملأت عالم العرب القدامى بقوىً خفيّة وماكرة، جعلتها تتدخل في شؤون العالم لتزعزع مساره أو لتعزّز نظامه. فهي من جهة، كانت تنكبُّ على البسطاء، الذين كانت تحتّل جسمهم وتستولي على إرادتهم. وكان أولئك **المجانين** المساكين يأتمرون بأمر **الجنّ** الذين كانوا يلعبون بهم. وكانت الجماعة تتضرّع لهم، وتعتبرهم مرضى، فتعمل على شفائهم بطرد الروح الشريرة التي كانت تهيمن عليهم. كان المشركون يقولون للنبي هود ﴿. . . إلاّ اعتراك بعضُ آلهتنا بسوءٍ. . .﴾ [١١/ ٥٤]. واقترح القرشيّون معالجة محمّد مما أصابه. ولكنها كانت تمنح أحياناً لبعض الناس، من جهة ثانية، هباتٍ عجيبة ومواهب رائعة يستطيعون بواسطتها أن يقودوا الجماعة، وأن يدافعوا عنها، ويرمزوا إليها، أو يجسّدوها، ويقهروا أعداءها، ويكشفوا مستقبل أفرادها. وكان الرؤساء والكهّان والشعراء والعرّافون يحظون بنعم العالم الخفي. ولنكرِّرْ مرّةً أخرى أن المقصود لم يكنْ أشخاصاً مقدّسين بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإلاّ لكانت مقاربتهم في غاية الخطورة؛ بل المقصود تآلف كبير نسبيّاً، اعتياد على عالم الغيب، جعلهم في فئةٍ مميَّزةٍ، هي فئة الأشخاص الذين تحرّكهم نفحة قدسيّة غير مألوفة، وحتى قوية أحياناً. وكان تراكم الكرامات والحكمة المرموقة وطول العمر الخـارق يجعلهم كائناتٍ خرافيّة.

على الرغم من أن الجدَّ الرمزي لم يكن في حياته ساحراً أو عرّافاً بالضرورة، فإنه كان ينتمي، مع ذلك، إلى تلك الفئة من الكائنات التي تتمتع بامتيازات القدسي. فهو كرئيس قبيلةٍ كان في مستطاعه إمداد قومه بجزءٍ مهّم من شرائعه، وكان يمكن اعتباره بمنزلة بطل حضاري، مُحضِّر. لكن الآية الأسطع على سلطانه القدسيّ، كانت قوّته الإنجابية التي أمَّن لنفسه، من خلالها، خَلَفاً كثيراً، للدفاع عن قضيته ولتخليد اسمه. ففي كل زمان، كانت الذريّة الكبيرة نعمة وبركة من السماء، في نظر العربيّ. ومن بين العناصر المكونة للشرف، كما كانت تتصوره **الجاهلية**، يذكر بشر فارس حجم الجماعة في المقام الأول، وكان الشاعرُ معتاداً، وهو يفاخر بمجد قبيلته، على التباهي بعدد رجالها[٢]. ويقال إن عبد المطلّب، جد محمّد، كان قد أقسم علناً بأن يضحّي بأحد أولاده إذا بلغ عددهم العشرة. وسنرى لاحقاً أن بعض الحيوانات، الولودة بنوع خاص، كانت تُحمى

(١) عانى محمدٌ عذاباً كهذا، حين انقطع عنه الوحي، ظنَّ أن الله قد تخلى عنه.

(٢) B. Farès, *L'Honneur chez les Arabes*, pp. 50 Sq.

بمحرّمات، وكانت تُعامل كأنها كائنات مقدّسة.

يتعيّن علينا الاعتراف، بكل أسف، بأن معلوماتنا قليلة حول المصير الذي كانت تعدّه الجماعة للأشخاص المقدّسين بعد وفاتهم. فهل كانت تحوّل أضرحتهم إلى أماكن حج، وهل كانت تصعد أرواحهم إلى السماء؟ إن كل ما يمكننا التقدّم به، وبكثير من التحفّظ، هو أنَّ حياةً أخرى، مختلفة عن وجود النفس في باطن الأرض، كانت تخصَّص أحياناً للبشر الذين كانوا، في حياتهم، قد أعطوا الدليل الساطع على اتصالهم بالقدسي. وهكذا، إلى جانب آلهة دُنيا، كانت تُرتجى شفاعتها لدن الله (راجع سابقاً)، كانت تصطفُّ الشخصيّات القَبَلّية الكبرى: أجداد رمزيون مؤسسون، أبطال حضاريّون مُحضِّرون، عرّافون أو كهان كبار. وكان يمكن أن تكون قوّتهم عظيمةً إلى حدّ أنها كانت تكسفُ قوّة الآلهة. وكان البدوي يتوّسل بدعائه مؤسس القبيلة أكثر مما كان يتوسَّل الخالق.

* * *

على الرغم من تغيّر كلّي في المنظار، ناجمٍ عن التوحيد، هناك شيء ملحوظ هو أننا نستكشف في الإسلام المزايا الرئيسة المعترف بها لـ «الكائنات المقدسة»، بمعنى الكلمة قبل الإسلام. فلا وهمَ أن الشأن، من الآن فصاعداً، هو لله وحده؛ وأن الأرواح السفلية التي تواصل الاعتقادُ بها، لا يمكنها التحرّك والفعل إلاّ لأنها تلقت الأمر منه(راجع.سابقاً). ومن جهة ثانية، مفهوم القداسة الذي يجهله عملياً مشركو مكّة، يضطلعُ بدور مهّم في العقيدة الدينية الجديدة. إن حياة نموذجية من التقوى والفضائل وممارسات العبادة، تبدو كفيلةً بجعل صاحبها يستحقُّ السماء. وللإسلام أولياؤه، مُقدّسـوه وشخصيّاته الصوفيّة الكبرى، على غرار الديانات العالمية العظمى.

بيد أن الإسلام، في الجاهليّة العربية، عرف فقط كائناتٍ مقدَّسةً نسبياً: فهو يجهل الأشخاص المكرَّسين. ولا شيء، في التصورات الإسلامية، أغرب من تصور الإكليروس [أو رجال الدين]. لا داعي لأي تكريس ولا لأي ترسيم للقيام بأعمال طقسيّة تستلزم، في الكاثوليكيّة مثلاً، رعاية كاهن. فكل مسلم أتمَّ الشروط اللازمة من حيث العمر والعقل والطهارة العبادية، يمكنه إقامة الصلاة وإمامتها، وعقد زواج، وذبح ضحيّة.

لا شك أن هناك حالات ينتهك فيها المسلم حرمة المكرَّس أو المقدس، كما كان ينتهكها العربي المشرك. فحين يصل الحاجُ إلى أرض مكة المقدسة، المحاطة بعدد من المحطات، يتعيَّن عليه البدء بشعائر الإحرام أو التقديس. فيتوضأ وضوءاً كاملاً، ويزيل شَعْرَه بطريقة شعائرية ويُقلِّم أظافره ومن ثمَّ يرتدي ثوب الإحرام[1]. إن هذا الإحرام الذي لا يستلزم تدخل أي كاهن، يتضمن القيام بعدَّة مستحرمات (تابو): فعلى الحاج الامتناع عن العطور، وعن العلاقات الجنسية، وإطلاق العنان لشعره وأظافره، وأخيراً الامتناع عن إزالة أيٍ من طفيلّياته المحتملة. وما دام الإحرام قائماً،

(١) يتألف اللباس المقدّس الذي يلبسه الحاج من أثواب عريقة: «قماشة حول الكليتين، تنحدر إلى ما فوق الركبة، =

أي طالما أنّه لم ينته، في آخر حجته، بذبح ضحية أو بقصّ شعره الذي يعني عودته إلى الحياة العادية، فإنَّ المسلم يكون في عُهدة الله كلياً. ولا بد من التكفير عن كل مخالفة لأحكام الحج البسيطة، بصوم، بزكاة أو بضحية دموية[1]. مدّة الإحرام طويلة نسبيّاً. فعند العرب القدامى، كان يقع ذو الحجة أو شهر الحج بين شهرين محرّمين أيضاً. وفي خلال هذه الفترة كانت تقوم هدنة معيّنة أو يقوم نوع من العفو الإلهي. فهذا العفو كان يسمح للمؤمنين الذي يعيشون بعيداً من مكّة أن يذهبوا إليها بلا خوفٍ على حياتهم. لهذه الغاية كانوا يتزينون بأشرطة مزخرفة، ويزينون رواحلهم في الذهاب والإياب[2]. لقد احترم الإسلام تلك الأعراف وأقرّها: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تُحلّوا شعائرَ الله ولا الشهرَ الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا آمّينَ البيت الحرام يبتغون فضلاً من ربهم ورضوانا﴾[3].

هناك لحظة أخرى يحاذي فيها الإسلام التكريس أو التقديس: إنها فترة أداء شعائر الصلاة. فمن المعلوم أن الصلاة يسبقها نوعٌ من الإحرام يُخرِجُ المؤمنَ من العالم المدَّنَس[4]. والحال، على الرغم من الأهمية الكبيرة التي تعلّقها السنّةُ على هذه الممارسات، لا يبدو لنا ممكناً اعتبار الحاج، ولا المعتمِر، كأنهما شخصان مقدّسان. بادىء الأمر، يلزم الفصل بين الاحترام الواجب تجاه زائري بيت الله، وبين الإحرام. زدْ على أنَّ الإحرام يشكّل، في الحالين، لحظة عابرة تنتهي بإتمام شعيرة أو عبادة. وتالياً، يكون مفعوله ظرفيّاً، ما دام يقترنُ حكماً بالعودة إلى الحياة الدنيوية. وعليه لا يمكننا أن نقارنه بالتكريس، بمعناه الحقيقي، الذي ينتمي الكائنُ بمقتضاه إلى الألوهة نهائياً. غير أن تبدّلاً كهذا يلاحظ في حالة الضحيّة الشعائرية، وهي بدورها من أصل قبل إسلامي، سنعود إليها في القسم الثاني من هذا الفصل.

ولكن، إذا كان الإسلام يجهل العملية الطقسية التي تنقل شخصاً من المدَّنَس إلى المقدّس النهائي، لأنّه مكرّس لخدمة الله، ففي المقابل يبدو لنا أنّه احتفظ نسبيّاً بمفهوم كائنات مقدّسة، أنعمَ الله عليه بلطفه[5] ونفخه بروح قدسيّ. رأينا أن مثل هذه الكائنات كانت معروفة في الجزيرة العربية

= تسمّى الإزار، وقماشة أخرى على الكتفين، تسمّى الرداء، وفي القدمين نعل بسيط من الجلد». (Gaudefroy- Demombynes, *Institutions musulmanes*, p. 93. *Id. Pèlerinage*, p. 172)؛ ابن رشد، بداية، ج ١، ص ١٩٢ وما بعدها.

(١) J. Chelhod, *Sacrifice*, Ch. V على غرار الحاج، يتعيّن على الذي يقدّم الضحية أن يلزم إحراماً معيّناً، لا سيما عدم لمس شعره ولا أظافره، اعتباراً من أول ذي الحجة حتى ذبح الضحية الذي يقع بعد عشرة أيام (المصدر نفسه، ص ٥٥).

(٢) الطبري، تفسير، ج ٦، ص ٣٣.

(٣) القرآن، ٥/ ٢.

(٤) J. Chelhod, *Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam*, pp. 171 Sq; *R. H. R.*, 1959.

(٥) يعرف الإسلام المصطفى، لكنه يجهل المسيح. فالقوى السفلية كان يمكنها أيضاً مدّ يد العون للبشر، ولكن، =

قبل الإسلام. إذ كان الشاعر يستوحي من جنّي، وكان العرّافُ يعرف بواسطة معاونه الخفي الذي كان يسترقُ السَّمْعَ عند أبواب السماء. وكان محمّد نفسه يُشبَّه، في بداية رسالته، بالشعراء والمجانين[1]. وكان يردُّ عليهم قائلاً إنَّه مسكون بروح الله وإنه يستمدّ علمه من وحي ملاكٍ، لم يكن سوى آلةٍ بين يديه. إلاّ أن الأثنولوجي يعلم أن الملاك غالباً ما يكون شيطاناً قديماً. ناهيك بأنَّ الشيطان عينه هو الذي تراءى يوماً للنبي وأملى عليه آياتٍ قرآنية، اشتهرت لاحقاً بأنها من صنع الغاوي[2]. بكلماتٍ أوضح، نجدنا أمام المبدإ الأرواحي نفسه الذي يفسِّر المعرفة التي يملكها بعض المتنوِّرين عن أسرار الغيب، من خلال التدخل العلني لشخصٍ خفي يحمل لهم علماً باطنياً. صحيح أن الطريقة واحدة، إلاّ أنْ محمَّداً أدخل مفهومين مهّمين، من أصل يهودي ـ مسيحي: **الوحي** و **الطهارة** بمعنى القداسة. وهذا لا يعني أن معاصريه كانوا يجهلونهما، بل يعني أن تصوّره لهما كان مختلفاً. فمن المؤكد أنهم كانوا معتادين على وجود الأنبياء وأعمالهم[3]. وكان محمّد،

= بعد تركيز كل الطاقة القدسيّة بين يدي الله، صارت الكائنات التي أنعم عليها بلطفه، تعد من الأولياء؛ أما الآخرون الذين يقودهم الشيطان وأعوانه فهم من أهل الرجس.

(١) القرآن، ٣٧/ ٣٦.

(٢) من المفيد أن نلاحظ بهذا الصدد أن كتّاب السيرة يستعملون العبارة نفسها المتداولة لدى عرب الجاهلية: الشيطان «ألقى على لسان» النبي الآيات المقصودة.

(٣) يرى الإخباريون أن الله أرسل عدّة أنبياء عرب لوعظ القبائل البائدة قبل الإسلام (الألوسي، بلوغ الأرب، ج ١، ص ١٧٥ وما بعدها)، يذكر القرآن هوداً (١١/ ٥٠، ٥٣...)، و صالحاً (٧/ ٧٣، ٧٧)، وشعيباً (٧/ ٨٥؛ ١١/ ٨٧ وما بعدها)، إسماعيل (٢/ ١٢٥؛ ٤/ ١٦٣...)، الذين يضيفُ حديثٌ إليهم خالد بن سنان «هذا النبي الذي تنبّأ به قومه» (الألوسي، م. ن، ج ١، ١٧٦) والذي نُسبت إليه معجزات (الألوسي، م.ن، ج ٢، ص ١٧٦). من المؤكد أن محمداً كان «المصلح الأول الحقيقي تاريخياً للشعب العربي» (Goldzeiher, *Dogme*, p. 4). ولكن يبدو أن رسالته سبقها حماس ديني حقيقي. كان ثمة شعور بأن الأزمنة قد اقتربت وأن انقلابات عميقة كانت تتهيّأ، ممهدة السبيل أمام المخلّص. فهل كان لنبي الإسلام سابقون، وهل ينبغي التساؤل، مع تور آندري، عما إذا لم يكن مُسيلمة في اليمامة «كان قد أعلن نفسه نبيّاً في وقت لم يكن فيه محمد معروفاً بعد؟» (*Mahomet*, p. 110). تذهب كتب السيرة إلى أن الشاعر أمية ابن أبي الصلت كان يأمل في أن يكون هو النبي المنتظر. مع **الحنيفية** نشعر أننا في ميدانٍ أقلّ تحرّكاً، على الرغم من كون محمد قد بدّل معناها. ففي مجادلة بينه وبين شخص يدعى أبو عامر، ويلقب بلقب الراهب، سأله: «بأي دين تبشّر»، فأجابه «بالحنيفيّة». فقال أبو عامر: «إنه الدين الذي اتبعه، لكنك ادخلت فيه، يا محمد، أشياء غريبة عنه تماما» (ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ١٧٨). وعادت معارضته عليه بلقب الكافر (راجع: حدّاد، القرآن والكتاب، ج ١، الفصلان السابع والثامن. كذلك لا يمكن تجاهل الحركة الحنيفيّة مثلما افترض بلاشير (*Problème de Mahomet*, p. 25).

كما نعلم كان لمحمد عدّة مقلدين بين معاصريه، منهم امرأة تدعى سجاح (الطبري، أخبار، ص ١٨٩٠ وما بعدها، و ١٩٧٧؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٠٢ وما بعدها؛ ابن قتيبة، معارف، ص ١٣٩). إن سهولة تقبلهم من جانب بني جلدتهم تدلّ على أن مفهوم النبوة لم يكن مجهولاً تماماً لدى العرب. الواقع أنّه حل محل مفهوم العرافة أو الكهانة. =

مع ذلك، العربيّ الأول الذي أعلن انتسابه إلى التنزيل الإبراهيمي، وقال بوحدة وتواصل الخط النبوي من آدم إلى عيسى (راجع: بُنى الفكر الأسطوري). من جهة ثانية، في حالة الأصفياء المحدّدة، حوّل المعنى التقليدي للطهارة (راجع الفصل الأول) التي صارت مستقلة عن أفعال الإنسان؛ فهي مِنّةٌ من الله، ولطفٌ ورحمة: ﴿. . . يا مريم إن الله اصطفاك وطهّرك. . .﴾ [القرآن، ٣/ ٤٢]. إن محمداً هو الكائن الطاهر بامتياز، في نظر الإسلام. تروي لنا كتب السيرة كيف جرى تطهيره عندما كان طفلاً. أرسل الله رجلين يلبسان ملابس بيضاء، ومعهما وعاء مليء بالثلج. فشقّا بطنه، ثم شرحا قلبه واستخرجا منه علقة سوداء. بعد ذلك غسلا قلبه وصدره بالثلج[1]. وبعد تطهير محمّد إعجازياً على هذا النحو من كل دَنَس، صار مستعداً لتلقي رسالته النبوية. ولو حدث له أن ارتكب أخطاء، على الرغم من عصمته المفترضة التي تحيطه بها العقيدة، فإن من المؤكد أن الله سيغفر له: ﴿إنّا فتحنا لك فتحاً مبيناً. ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر﴾[2]. وعلى غرار كل رسل السماء، يحتل محمّد مكانه بين أصفياء الله. فهو بنعمة الله «أول البشر في نظام الخلق وخاتم الأنبياء»، وهذا يؤكد طابعه الأولي القديم ودوره كبطل حضاري. ويذهب حديثٌ إلى أن اصطفاءً إلهياً جعله يتحدَّر من أفضل ملّة وأشرف نسب. «اصطفى الله إسماعيل من بين ابناء إبراهيم، وأصطفى من ابناء إسماعيل بني كنانة، ومن بين بني كنانة اصطفى قريشاً، ومن قريش اصطفى بني

= إن لفظ نبي مستعار من العبرية أو الآرامية، وربما جرى إدخاله في العربية قبل الإسلام، واستعمله محمد انطلاقاً من المرحلة المكية الثانية (٤٣/ ٦ و ٧)، ويدلّ ما أثار من ردود فعل لدى القرشيين، على أنهم كانوا قد أدركوا تماماً دلالة النبوة ومداها. لقد صُدموا من كون محمد قد ادعى لنفسه لقباً مهمّاً كهذا، دون دليل على أقواله. فكانوا يقولون: ﴿لولا أنزل عليه كنزٌ أو جاء معه ملك، إنما أنت نذير والله على كل شيء وكيل﴾ [١١/ ١٢]؛ ﴿لولا أُنزل إليه ملكٌ فيكون معه نذيراً. أو يُلقى إليه كنزٌ﴾ [٢٥/ ٧ ـ ٨].

قلّما تهمّنا هنا التفريقات اللطيفة بين نبي و رسول و نذير (راجع غودفروا ـ دمومبين، محمد ص ٨٣ وما بعدها؛ *E.I.*, III, PP. 857, 1206). إذ يكفينا من الزاوية التي ننظر منها أن نبيّن أن العمل النبوي كان مألوفاً لدى العرب القدامى. والحال، منذ بداية الرسالة يؤكد القرآن على أن المقصود وحي (٥٣/ ٤) أوحاه الله لعبده (٥٣/ ٤). ولنلاحظ من جهة ثانية أن مفهوم النبأ يُصادف منذ المرحلة المكيّة الأولى (٧٨/ ٢). وبكيفية عام يترجم المترجمون فعل نبّأ بـ annoncer, Informer, aviser وهذا دقيق جداً من زاوية علم الاشتقاق. مع ذلك يبدو أحياناً أن هذا الفعل يتضمن في اللغة القرآنية خلفيّة تنبؤ إن لم نقل خلفية نبوّة؛ نبّأ يعنى قدم معلوماتٍ حول موضوع تجهله الأفهام أو تبدو عاجزةً عن تأويله. في سجن بوتيفار Putiphar يقول أحد أصحاب يوسف: ﴿إني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً تأكل الطير منه نبئنا بتأويله﴾. وقال يوسف: ﴿لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما ذلكما مما علمني ربي﴾ [١٢/ ٣٦، ٣٧]. في مقطع قرآني آخر يقول عيسى: ﴿إني قد جئتكم بآية من ربكم. . . وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم﴾ [٣/ ٤٩]. إن الله هو الذي ينبىء أصفياءه بوقوع الأحداث الخفية جداً: ﴿. . . فلما نبّأها به قالت: من أنبأك هذا؟ قال: نبأني العليم الخبير﴾ [٦٦/ ٣].

(١) ابن هشام، سيرة، ج ١، ص ١٥٦.

(٢) القرآن، ٤٨/ ١ ـ ٢.

هاشم، واصطفاني، أنا، من بني هاشم»[١]؛ «أنا إذن أفضلُ المفضَّلين»[٢]. ويحاول حميد الله، بعقلانية ساذجة ومؤثّرة معاً، أن يسوّغ هذا الاصطفاء الإلهي[٣]. فلنكتفِ بما ورد في التعليم القرآني عن محمّد، وهو أنه رسول الله إلى الناس كافةً، وأن رسالته آية رحمته[٤]. ذلك أن السنّة تنسب إليه، فوق ذلك، برَكة عظيمة، ظهرت آياتها عندما كان لا يزال في المهد[٥]. فجعلته في أعلى مراتب الأولياء الأصفياء وعَزَتْ إليه عدداً كبيراً من المعجزات[٦]، على الرغم من كونه لم يعلن يوماً آيةً أخرى لصحة رسالته سوى القرآن ذاته[٧]، الذي تعدّ كل آية من آياته علامةً وبيِّنة.

إن هذه النعمة الإلهية العظمى التي حظي بها محمّد، لن تضيع أبداً من بين الناس مع غياب هذا المصطفى بين الأصفياء. فبقاياه تعكس القداسة، وشَعْره ذخيرة[٨]. لقد انتقلت بركته إلى كل

---

(١) E. I., IV, P. 336

(٢) ابن تيمية، اقتضاء، ص ١٥٥؛ الألوسي، بلوغ الآرب، ج ١، ص ١٦٣.

(٣) حميد لله، نبي الإسلام، ج ١، ص ٢١ وما بعدها.

(٤) القرآن، ٢٢/١٠٧؛ ٢٨/٤٦.

(٥) امتلأ ثديا مرضعته باللبن، مثلما امتلأت أيضاً ضروع خرفانها، بينما كانت القطعان الأخرى لا تقطر قطرة لبن واحدة (الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٧١ وما بعدها؛ ابن هشام، سيرة، ج ١، وص ١٥٢ وما بعدها). ولما صار نبياً، قام بمعجزة مماثلة لمعجزة تكاثر الخبز (الطبري، م.ن، ج ١، ١١٧٢). وفي مناسبة أخرى، سمحت بركته لعبد مؤمن، سلمان، بأن ينعتق مقابل دفع ٤٠ أوقية ذهب لسيّده، كانت في أصلها سبيكة بحجم بيضة دجاجة (ابن هشام، م.ن، ج ١، ص ١٢١٣). ثم انتقلت بركته إلى كل ما كان يلمسه وبالأخص إلى لعابه. وكان يتنافس القوم في السعي وراء لعابه، فكان السعيد منهم هو الذي يحظى ببصقة، فيفرك بها يديه ووجهه (ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٨٩؛ الطبري، م.ن. ج ١، ص ١٥٣٧). كما كانوا يتنازعون حول ماء وضوئه؛ ومَنْ كان يحصل منهم على قطرة منه كان يدهن بها جسمه؛ والأقل حظاً كان يكتفي بلمس يد منافسيه المحظوظين. (الطبري م.ن، ج ١، ١٥٣٧؛ البخاري ـ القسطلاني، صحيح، ج ٨، ص ٤٤٩ وما بعدها). خطر لمزارع أن ينقل معه إلى اليمامة البعيدة، ماء وضوء محمد المبارك، وسكب الماء المطهر في بئر. الأرض الجدباء حتى حينه، صارت خصبة ومخضوضرة. (الطبري، م.ن.، ج ١، ص ١٩٣٦). وكان النبيُّ في حياته محاطاً بهالة قدسية، مما جعلهم يرفضون أن يصدقوا المقدَّر. وكان الخليفة العتيد، عمر بن الخطاب، قد هدَّد بمعاقبة كل مَنْ ينشر إشاعة كهذه. كان يقول: «لم يمت رسول الله، لكنه مع ربه، تماماً مثلما كان موسى بالأمس؛ وسوف يعود لمعاقبة كل الذين قالوا إنه مات». وكان لا بد من تدخل أبي بكر، بقوّة، وبيده النص القرآني، لكي تنصاع الأمة الفتية لواقع تلك الخسارة. (الطبري، م.ن.، ج ١، ص ١٨١٦ وما بعدها). بيد أن تلك القداسة لم تجعله شخصاً مقدساً، بالمعنى الحقيقي للكلمة. إذ إن القرآن كان يجب أن يتدخل، حتى في المدينة، لكي يوصي المؤمنين، وبالأحرى لكي يأمرهم بعدم رفع صوتهم فوق صوت النبي، وعدم مخاطبته بكلام غليظ وعدم مناداته من وراء بيته (٤٩/١ وما بعدها).

(٦) أمثلة عند غودفروا ـ دمومبين، *Mahomet*, PP. 239 - 241.

(٧) القرآن، ٢/٢٣؛ ١٠/٣٨؛ ١١/١٣.

(٨) احياناً، يتحرك شَعْرُه تلقائياً، يمتدّ وينتشر، بحيث إن شعرة واحدة يمكنها توليد كتلة كبيرة من الشعر الجديد (Goldzeiher, *Le Culte des Saints chez les musulmans*, R. H. R, t. 2., p. 268).

آل بيته، ونكاد نقول إلى كل عشيرته[1]، ما دام تعبير أهل البيت محاطاً بالغموض. ويجري من خلالهم نقل البركة إلى الأشراف الكثيرين، الذين نصادفهم في كل مكان تقريباً[2]. اشتقاقاً، تدلُّ هذه الكلمة على إنسان من منبت رفيع، وعلى رب عائلة متحدّر من أجداد مشهورين. وفي الإسلام، الانتماء إلى أسرة النبي من علائم الشرف. إلاّ أن الشريف المسلم لا يكتفي فقط بأصله المجيد، بل يؤكد فوق ذلك أنه يرث بعض صفات جدّه الشهير، لا سيما طهأرته و بركته المشهورة. ولنذكّرْ باختصار أن وراثة المواهب الخارقة كانت أيضاً من المسلَّمات لدى العرب القدامى، إذْ كانت القدرة على التنبؤ والتبصّر، وهي الصفات الملازمة للكهانة أو للسحر، تنتقل من الأب إلى خلفه، من طريق التناسل.

وهكذا، على الرغم من الآية التي ترفض بكل وضوح مبدأ الفضْل القَبَلِي، وتقرّر أن أفضلكم عند الله أتقاكم (٤٩/ ١٣)، فإن هناك استثناءً خاصاً لآل البيت: ذلك أن المقدس[3] له أرستقراطيته أيضاً، وهو ينتقل بالعدوى والوراثة. فالأشراف أطهار لأن الله أبعد الرجس عنهم وطهَّرهم تطهيراً. ولذا، يُعتبرون بمنزلة كائنات على حدة، كأنهم أولياء، خصوصاً عندما يتميزون بحياة ورعة. والواقع أنهم يتمتعون بامتياز كبير، وأن بركتهم تُرتجى بقوّة. وأن بعضهم يقوم بأعمال تُعَدّ من الخوارق. روى لي عربي من الكويت الرواية التالية: كان فرد من آل البيت قد تمرّد على رئيسه الجديد الذي كان يجهل أصله الشريف، فما كان منه إلاّ أن أمر بجلده جلدتين. لكن ذراع الضابط أصابها الشلل على الفور. وكان لا بد من تدخل المتّهم، الذي جرى التعرّف على هويته، لشفاء ذراع الضابط من الشلل. «في اليمن كما في حضرموت، السيّد (لقب الفرد من آل البيت) يطرد الجراد، وصلاته توقف العقم، ولعنته تجعل العقم يستمر. كما أن كثيراً من السادة يُستعان بهم في أمور الطبابة»[4] يتوجب على «المؤمن» الصالح أن يحب السادة الأشراف، وأن يبجّلهم وحتى أن

---

(١) لكنها لا تمتد بالضرورة إلى كل قبيلته، قريش. لذا فإن الخليفة، على الرغم من شحنته شبه الروحية، وما لم يكن شريفاً، لا يُحسب في عداد الأشخاص الذين يتمتعون بامتيازات القداسة الفطرية. صحيح أن بركته يمكنها أن تكون كبيرة. لكنه، في نظر أغلبية الفقهاء، خليفة محمد لا أكثر (الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٢ وما بعدها؛ راجع: Milliot, *Droit musulman*, pp. 15 et 80; Gardet, *Cité musulmane*, pp. 158 Sqq؛ من المفيد أن نلاحظ أن الماوردي يضع في عداد الشروط اللازمة للأشخاص المؤهلين لتولي الخلافة، الصحة الجسدية والعقلية الكاملة، والعلم الديني والحكمة، وفي المقابل، يسكت عن التقوى والورع. وفوق ذلك، يشترط النَّسَب، أي الانتساب إلى قبيلة قريش، التي يرى النسابون أنها تنحدر مباشرة من إبراهيم (الماوردي، م.ن.، ص ٨٦ وما بعدها). ومرَّة أخرى يؤخذ بمفهوم الاصطفاء الإلهي، من هنا التعالي المنسوب إلى هذه القبيلة، وبنحو عام، إلى كل سكان مكة.

(٢) Lévi- Provençal, art. «Shorfa», *E.I.*, *IV* pp. 401- 403.

(٣) القرآن، ٣٣/ ٣٣.

(٤) *E.I.*, IV, p. 340. سادات ج. سيّد، يُقال هذا اللفظ عموماً على رؤساء القبيلة، ومنذ الإسلام، يدلّ بنحو خاص على سلالة عليّ، ابن عم النبيّ وصهره.

يتقبل ظلمهم وأذاهم. مقابل علامات الوّد هذه، سيشفع النبيُّ، يوم القيامة، لمن كرّموا «آل بيته»[١].

يرى المسلم التقي أنّ أهل بيت النبي يحظون بمغفرة الله حتى وإن كان سلوكهم غير متطابق مع الدين الذي يُفترض بهم أن يكونوا خير ممثليه وأفضل معاضديه. ومثل الذهب الذي لا تدنسه الشوائب، فإن الفسق لا يطال سلالتهم. ذلك أن طهارة أصلهم، وهي نعمة إلهيّة، جوهر لا يتبدّل، تجعلهم كائناتٍ مآلها السماء. فهم مستودع فيضٍ إلهي يؤيّد مطامحهم ويوحي أعمالهم؛ لكنّه لا يُحدث تبدلاً جذرياً في شخصيّتهم. إنهم مقدّسون بالمعنى الماقبل إسلامي للكلمة، أي أن الطاقة الخارقة الموجودة فيهم لا تجعل الاقتراب منهم خطراً على الكائن المدنّس. حتى ليمكن الذهاب بعيداً في المقارنة مع العقائد القديمة. لقد رأينا أن بعض المميّزين في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وبالأخص الأشخاص الذين كانوا على صلة بالمقدس، نتيجة حظوة خاصة، كانوا يعرفون، وحدهم، مكارم الحياة الروحية، إذا جاز القول، في العالم الآخر، المختلفة عن الحياة الدنيوية المحضة التي يعرفها عامة البشر على هذه الأرض. والحال، فإن موقف الإسلام المتعلّق بمصير الأرواح يبدو مُستلهماً من نظرة مماثلة. صحيح أنه يُدخِل مفاهيم وتصوّرات جديدة، مأخوذة عن «أهل الكتاب»: مثل التأكيد على البعث والحياة المقبلة والاعتراف بهما حقاً للجميع، لكن المرء لا تكون له السماء إلاّ بأمر إلهي. وبنحو خاص سيكون السادة الأشراف من بين الأصفياء، المختارين، حتى ولو كان سلوكهم مخالفاً للتعاليم الدينية. وتالياً تكون مسألة الخلاص خارج اهتماماتهم ما داموا واثقين من بلوغهم الآخرة بفضل هذا الجزء من الفيض الخارق، الموروث عن جدّهم البعيد.

كذلك هناك فئة من الأشخاص المقدسين نسبيّاً، الذين يجري تبجيلهم لأنهم وعاء طاقة روحيّة: إنهم **المجذوبون**، الأشخاص الذي يجتذبهم الألَقُ الصوفي. والذين يُعتقد بأنهم مسكونون بالروح الإلهي. إن هؤلاء «الأولياء الشعبيين»، حسب عبارة درمنغهم، هم الناس الفقراء، البسطاء، الأتقياء، القادرون على الإتيان بخوارق، كما يحلو لهم. فهم يمشون على الماء، ويحكون مع الطير، ولا تؤذيهم الوحوش. إن اتحادهم الصوفي مع الله حرمهم من قواهم العقلية: «لقد أصابتهم **الجذبة**، فصاروا دُمى متحرّكة»[٢]. مع ذلك، لا يمكن تصنيفهم مع **المجانين**. فالمجذوب، خلافاً للمجانين الذين يسكنهم جنيّ، مبهورٌ ومسحور بالحبّ الإلهي؛ جنونه لطيف ولا يؤذي أحداً. مع ذلك لا بد لنا من التشديد على أن طريقة الانجذاب، مثل تجلياتها الخارجية، مماثلة لطريقة المسّ. لذا، يُلاحظ درمنغهم، «في حالة الشك، تعزو الممارسة الشعبية، بتقدير

---

(١) C. Von Arendonk, art. «Sharif», *Enc. Isl.*, t. IV, pp. 336 Sqq؛ المصدر نفسه، طبعة جديدة، أهل البيت، ج ١، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦؛ SH. M. Salim, al - *Tshibaysh*, pp. 151 - 154.

(٢) E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, p. 21.

واحترام، بعضاً من القداسة إلى كل مختّل عقلي أو غريب الأطوار، كما لو كان «الاستمتاع» بهذا العالم و «الانجذاب» إلى العالم الآخر، مقلوبين تماماً»[1]. إن هؤلاء البسطاء العقول، الذين لا يُقام لهم أي طقس، يُحاطون بهالة من الاحترام. فهم يملكون قوّة خفيّة تجعلهم يقومون بأشياء خارقة. ذلك أن القدسيّ الموجود فيهم، ينتمي إلى المنطقة الوسطى، ذات التوّتر الطفيف نسبيّاً الذي يمكن الاقتراب منه دون إلحاق أذى بالدنيوي، المدنّس (راجع الفصل الأول من هذا الكتاب).

ولا تقلُّ أهميةً المكانةُ التي يحتلها الأولياء، «المقدّسون الرسميون»، في مرقاة القدسيّ؛ وعموماً يتعلّق الأمرُ بأشخاص جدّيين، مثقفّين غالباً، متمتعين بكل ملكاتهم العقلية، ونادراً ما يستعينون بالمواهب الباهرة Charismes. فبعد حياة تُقى وورع، يُمنح لهم لقب ولي عندما يقدّمون الدليل على ما يستمدّون من قوّةٍ من الله. وعندئذٍ يغدون موضع «عبادة» واسعة نسبياً، بحسب براعتهم في تلبية أدعية وأمنيات أولئك الذين يطلبون شفاعتهم. مع ذلك، يمكن اعتبار شخصٍ ما، في حياته، ولياً، ما دام دليل قداسته ساطعاً. ولا يتعلّق الأمر بأنبياء ولا برسل من الله، لأن الإسلام اغلق هذا الباب إلى الأبد امام هذا النوع من تجلّيات القدسي[2]، بل يتعلق بعبادٍ متحمسين للدين، أنعم الله عليهم بنعمة خاصة، واصطفاهم بحرية. فتجري إحاطتهم بهالةٍ من الاحترام، ويجري توسلهم والسعي وراء بركتهم[3]. وعلى الرغم من تحريم السنّة الإسلامية لعبادة الأولياء والموتى، فإن التقوى الشعبية آلت إلى إنزال القداسة على الأرض، وأقامت في كل مكان تقريباً مقامات ومزارات لأولياء السماء، على شكل رباط، قُبّة، زاوية و مزار. لقد ورث الولي المحلي كل صفات الجدّ الرّمزي، فهو مرهوبُ الجانب، مُرتجى، ولا يتجاسر أحد على التقليل من احترامه.

الشريف، السيّد، المجذوب، الولي، الذين يمكن أن نضيف إليهم الفقير[4]؛ كلهم مناطون بقدرة خارقة كبيرة تجعلهم كائناتٍ فاردة، قادرين على الإتيان بالعجائب. فهم محترمون، مُرتجون، مرهوبون، ومحاطون من كل جانب بهالات القداسة. ولاستحقاق كل هذه التشريفات، لا يتوجّب عليهم عملياً القيام بأي شيء. ذلك أن قداستهم منّةٌ من الله، وفوق ذلك السماءُ أُعطيت لهم. إن وضعاً كهذا، حين يُدفع إلى حدّه الأقصى، قد يؤدي إلى عواقب وخيمة من الزاوية

---

(١) *Ibid.*, p. 29.

(٢) نعرف أن حديثاً ينسب إلى محمّد يقول: «لا نبيّ بعدي»، وأنه يُعتبر في الترتيب الزمني أنه آخر رسل الله. ﴿رسول الله وخاتم أنبيائه﴾ [القرآن، ٣٣ ـ ٤٠].

(٣) Goldzeiher, *Dogme*, pp. 222 et 226; Doutté, *Magie et Religion*, pp. 440 Sqq.

(٤) من بين الأشخاص المقدّسين، لا بد من تنويه خاص بالفقير، وهو عموماً عضو في قبيلة الفقراء، يملك قدرة خارقة، بسبب «صداقته» مع الله (Jaussen et Savignac, *Coutumes des Fuqara*; Jaussen, *Moab*, pp. 386- 390).

اللاهوتية، الكلامية. فهو سيغذي، عملياً، كل السجالات حول القَدَر والرحمة. وفي آخر المطاف نصل إلى هذه الخلاصة المتشائمة: نكون في عداد الأصفياء أو في عداد الأشقياء، حسب أمر المشيئة الإلهيّة، فليس في إمكاننا صنع خلاصنا بنفسنا. إن الخلاص نعمة و فضل من الله يمنُّ به على مَنْ يشاء، بمعزلٍ عن كل استحقاق شخصيّ. وبما أن «المؤمن»، مهما كان، سينتهي به الأمرُ إلى دخول الجنة بسبب إيمانه وحده، ، بفضل شفاعة النبيّ، فإن كل مسلم سيجد نفسه مع «أهل الميمنة»: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾[1]. وعلى هذا النحو لا يقوم الإسلام بغير التأكيد مجدِّداً على مبدإ قديم، معروف جداً في الاعتقادية العربية القديمة: تتجلى القوى الخفية في الكائنات والأشياء، على مزاجها، ولن ينعم بالحياة الأخرى، في العالم العلوي، سوى الأشخاص الذين كانوا موضع اهتمام قدسيّ خاص: ﴿فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين﴾[2].

* * *

نرى بما تقدَّم أنَّ الإسلام، على الرغم من تشدّد موقفه العقائدي الذي يطرد من الأرض، أقلّه نظرياً، كلَّ تجلٍ حسيّ للقدسي، ينزع في آخر المطاف إلى انتشار معيَّن للقدسي في المخلوقات. فبنعمةٍ خاصةٍ من الله، يولد بعض البشر مع مدٍ من البركة، يسمح لهم بصنع العجائب. وهو في المقابل يجهل تكريس الأشخاص وتطويبهم.

والأمر الملحوظ هو أن هذا الدين يبدو قد اتخذ موقفاً يكاد يكون متعارضاً تماماً تجاه العالم الحيواني. والواقع أن التكريس الوحيد، الحقيقي، الذي عرفه هو تكريس الحيوانات المخصصة للأضحية الشعائرية. إلاّ أن الحيوان، بطبيعته، لا يملك أية قداسة. وفوق ذلك، يمكننا الكلام على بركة غامضة للحمام وللخيل، هي من بقايا اعتقادات قديمة. ليس لأن الإسلام يجهل الطابع القدسي المستديم لبعض الأجناس الحيوانية؛ بل لأنه اكتفى بجانبها السلبي، دناستها، التي تطردها من العالم الدنيوي. لنتناول بالتفصيل بعض هذه النقاط.

بيّنا في عمل سابق[3]، أن تكريس الحيوانات شعيرة مشهورة جداً في الجزيرة العربية قبل الإسلام. فقد كانت الجمال الشديدة الخصوبة تُترك للآلهة. فكانت ترعى بحرية، وكان يجري الامتناع عن امتطائها وتحميلها الأوزار وحلب إناثها، إلاّ لتقديم لبنها للضيوف والمساكين. ولتبيان طابعها القدسي، كان يجري شقّ آذانها ووسم جلدها بعلامة فارقة. أما القرآن فيدين هذه الأعراف[4]، ويحرِّم النبي تقديم الأضاحي من البهائم ذات الآذان المدموغة[5]. بيد أن الإسلام

(١) القرآن، ١١/١١٨.

(٢) القرآن، ٢/ ٦٤.

(٣) *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 94- 96.

(٤) القرآن، ٥/ ١٠٣؛ ٦/ ١٣٩ و ١٤٣ و ١٤٤.

(٥) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ٢٥٥؛ لسان العرب، ج ٥، ٣٥٧؛ ج ١٢، ٤٣.

يُبقي على الهَدْي، أي الأضاحي التي ينبغي ذبحها في مكّة، إلاّ إذا كان ثمة مانع وجيه.

منذ أن يتقرّر تقديم هَدي، ينبغي اختيار بهيمة لا عيب فيها، من الأجناس الشرعيّة، وتكريسها أو هديها إلى الله. تتحدَّرُ الشعير مباشرة من الأعراف السابقة للإسلام، على غرار الحاج، وينبغي على الأضحية أن تحمل علامة ظاهرة تُبيِّن للجميع أن المقصود قربان، فيعلّق في رقبته صندل، قطعة جلد، طوق من الألياف النباتية: إنه **التقليد**. ثم يدمغ بدمغة في الجلد ويوسم بالدم: هذا هو **الإشعار**. بعد تقليد القربان وتضحيته، يغدو من مال الله. وعندها لا يمكن تبادل **الهَدْي** ولا بيعه، ولا استبداله ولا توارثه. إنه وديعة بين يدَيْ **المُضحّي**، وعليه، يتعيَّن على **المُضحّي** أن يفعل كل ما بوسعه لتوصيله سالماً إلى مالكه: الله[1]. إن كل التحريمات التي تحمي الحيوانات المكرَّسة للآلهة من أي استعمال دنيوي، يجري هنا التقيّد بها. وبنحو خاص، تُحرَّم الاستفادة من **الهَدْي**، ويُحرَّم حلب الناقة المكرَّسة، اللهم إلاّ للتصدّق بلبنها.

كذلك لا بد من تكريس **الضحية**، فهي من بقايا **الهَدْي** وتدلُّ على الأضاحي المقدمة في خلال عيد الأضحى، سواء في مكّة أم في سواها. وشعيرتها في غاية البساطة إذْ يكفي النطق بعبارة «هذه ضحية» على الحيوان المُختار. حتى إن التسمية اللفظية ليست ضرورية ويمكن استبدالها بعقد النيّة Intention réfléchie[2]. فالنتائج واحدة، على الرغم من هذا التبسيط المُفرِط. لا يمكن بيع البهيمة ولا تبادلها ولا وهبها. إنها من الآن فصاعداً ملكٌ لله. وفي حال الوضع، لا يُستثنى الصغير، ويجب ذبحه هو وأمّه في آن واحد. وينبغي على المضحّي أن يكون حريصاً على حفظ الضحية في أفضل حالة ممكنة، إلى أن يتحرَّر منها بقتلها[3].

كما نرى، يتعلَّق الأمر حقاً بتكريس تقديسي، ما دامت الضحية مخصصة لله نهائياً، ولم تعد سوى وديعة ثمينة جداً بين يدي الإنسان. إن البهيمة تكون، قبل هذا العمل الشعائري الذي يخرجها من العالم المدنَّس ويكرّسها للتضحية، خاليةً بحد ذاتها من أي طابع قدسي خاص. ولا ريب أن الدم محرَّم، ولكن الهَدْي لا يختلف في هذا عن حيوانات الذبح الأخرى.

بيد أن هناك حالاتٍ يكون فيها الحيوان مقارباً للقداسة. فيُعتقد بأنَّ بعض الطيور الداجنة[4]

(١) *Le Sacrifice chez les Arabes*، يشير الفقه إلى بعض حالات يمكن فيها رجوع الهَدْي من المقدس إلى المدنس، على الرغم من تكريسه (م.ن، ص ٦٢ وما بعدها).

(٢) يسهل فهم هذا التبسيط، فهدف القلائد والوسم ليس فقط تكريس الحاج والهَدْي، بل حمايتهما أيضاً من كل أعمال السطو وتبيان طابعهما القدسي.

(٣) *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 53- 55.

(٤) ليست كلها بالطبع: إن الديك والغراب وكل الطيور الجارحة، تنتمي إلى العالم السفلي، وتقترب من الجنّ. فالطوالع تُعرف من طيران الطير، ويكونُ الطالع ميموناً أو مشؤوماً حسب اتجاه الطير: الجهة اليمنى ميمونة، والجهة اليسرى مشؤومة. مع ذلك يدلُّ فعل تطيَّر (من الجذر طير الذي يعني طار) على طالع مشؤوم، نذير شؤم. يستعمل القرآن كلمة طائر للدلّ على المصير، القَدَر: ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه...﴾ [١٧/١٣؛ راجع: ٢٧/٤٧؛ ٨/١٣١؛ ٣٦/١٩].

تنتمي إلى العالم السماوي وتحملُ البركة. وهناك ملائكة، في صورة طير أبابيل، حاربوا أهل الفيل[١]، الذين كانوا أحباشاً قدموا لغزو الكعبة وتدميرها. ويخبرنا القرآن أن جحافل سليمان كانت مكونة من جنّ وبشر وطير، أي من كائنات منتمية إلى العالم الجهنمي، الأرضي، والعالم السماوي (١٦/٢٨ وما بعدها). عموماً يُظهر المسلمون كثيراً من الحرْص على الحمام. فيقال «فلان أكثر أماناً من حمام مكّة»[٢]. ويُعتقد بأن الحمام على علاقة بالملائكة. فهي تطير فوق الكعبة، وتعشّش في سطحها، لكنها تمتنع عن قضاء حوائجها هناك. كما أن «الخيل في نواصيها الخير» والبركة. ينسب حديث إلى النبي قوله هذا، ومعناه أن الكرم معقود بنواصيها إلى يوم القيامة[٣]. ويذهب البلاذري إلى أن أهل البحرين كانوا يعبدون الخيل[٤].

في الحقيقة، كان الإسلام حساساً بنحوٍ خاص تجاه الجانب السلبي للقدسي، أي تجاه المدّنس، من هذه الزاوية يمكن الكلام على حيوانات مقدسة، بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي حيوانات خطرة على الكائن المدنس الذي ينبغي عليه حماية نفسه منها، متجنباً كل احتكاك بها. بنظره، مدنسة، رجسة كل الحيوانات الجهنمية وكل البهائم المؤذية للإنسان. لكنَّ هذه الإشارة غامضة جداً ولا يمكنها أن تكون كافية لتعيين فئات أو أصناف. وبكيفية عامة، للتفريق بين الحيوانات الطاهرة، الحلال، الصالحة للذبح، والحيوانات المحرَّم استهلاكها، يرجع القرآن فقط إلى المأكولات المحرَّمة، السائدة لدى معاصري محمّد: ﴿ويحلُّ لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث﴾ [١٥٧/٧]. المؤسف أن المعلومات قليلة في القرآن، فبدلاً من تزويدنا بتوضيحات، يحدّثنا عن حيوانات صارت مدنسة بعد خطأ في ذبحها: ﴿أُحلَّت لكم بهيمة الأنعام إلاّ ما يُتلى عليكم...﴾ [٥/ ١؛ ٢٢/ ٣٠]. والحال، فإنَّ هذا التعدد يتعلق بحيوانات طاهرة بذاتها، لكنها لم تنعتق مما فيها من عنصر قدسي: الدم، أو جرى تقديمها ضحية لآلهة الوثنية. ﴿حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهلّ لغير الله به، والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلاّ ما ذكّيتم[٥] وما ذُبح على النُصُب...﴾ [٥/ ٣؛ وراجع ٦/ ١٢١]. لا يذكر القرآن سوى الخنزير من الحيوانات الرجسة (٢/ ١٧٣؛ ٥/ ٣؛ ٦/ ١٤٥؛ ١٦/ ١١٥).

لحُسن الحظ إن السنَّة الإسلامية أكثر كرماً بالمعلومات. فالرجس الدائم يطال[٦]:

- الحيوانات الوحشية من الطير والبهائم، ذوات الأربع قوائم؛

---

(١) القرآن، السورة ١٠٥.

(٢) أحمى من حمام مكّة. هذه العبارة تدل بكل جلاء على مفهوم الحمى، الأرض المحمية (نتناوله في الفصل السابع: المكان والزمان القدسيان).

(٣) ابن الكلبي، كتاب أنساب الخيل، ص ٢.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٨٥.

(٥) أي ما طهرتموه بالذكاة، عندما كان حيّاً.

(٦) راجع الفصل الأول.

ـ ذوات الحوافر من الحيوانات الداجنة؛
ـ الحيوانات المؤذية التي ينبغي قتلها في حرم مكة المقدس؛
ـ أخيراً البهائم التي لا يستطيبها الذوق السليم"[1].

مرّة أخرى لا يقوم التحريم على أي مبدإ محدَّد تماماً؛ فهو يستند جوهرياً إلى العادات الغذائية، وبذلك يُترك الباب مفتوحاً أمام كل السجالات. هل ينبغي مثلاً تصنيف الفِيلة والقردة المدَّجنة في عداد الوحوش؟ ينسب إلى النبي قوله: «حُرِّم كل سَبُع، ذي أنياب»[2]. ويرى الفقيه أبو حنيفة: يُقصد بالسبع كل لاحم، ومنه الفيل (كذا). ويحصر الشافعي التحريم بالحيوانات التي تهاجم الإنسان (فهد، أسد، ذئب)، لكنه يرّخص بلحم الثعلب والضّبْع[3]. فهل ينبغي من جهة ثانية، اعتبار كل الحيوانات الداجنة ذوات الحافر، ومنها الحصان، نجسة، فيها الحصان حيوان نبيل، كان العربُ القدامى يثمنون لحمه كثيراً؟ هنا أيضاً المدارس الفقهية منقسمة. وفوق ذلك، يُسدل ستار الصمت على الحيوانات الأليفة والمدجنة، مثل الأرنب والهر وخصوصاً الكلب، المشهور بأنه نجس. أما الخبائث، فمن الواضح أن من الصعب وضع لائحة بها، لأنها تخضع لتعديلات كبيرة حسب المناطق، وحسبما تكون موجهة إلى البدو أو الحَضَر. الضَّب[4]، الضفدع، السلحفاة، الجراد، على سبيل المثال لا الحصر، محرَّمة لدى البعض، مرخصة لدى البعض الآخر. أما الأهم من الزاوية الاثنولوجية الدينية، فهو تحريم أكل لحم الحيوانات المذبوحة في الحرم. تتضمن اللائحة بنحو خاص حيوانات سفلية: عقرب، فأر، أفعى، يربوع، قنفذ، كلب مسعور...[5]. هنا تثار أمامنا مسألة دقيقة: حين نعرف علَّة التحريم، نعني العلاقة بالعالم الجهنمي، ألا يمكننا جعلها تشمل أصنافاً أخرى، فنرى في التحريم الغذائي، عموماً، وبالأخص في تحريم الخنزير والكواسر، استمراراً للاعتقادات بالقدرة الخارقة لبعض الحيوانات؟

على الرغم من معرفتنا الضئيلة بالعالم العربي قبل الإسلام، فإن ما وصلنا من معلومات عبر انقلاب كبير مثل الإسلام، يبدو مؤكداً لصحة هذه الفرضيّة. عملياً، من الثابت اليوم أنَّ العرب القدامى كانوا يؤمنون بوجود حيوانات مقدَّسة، كان بعضها موضع عبادة. يذهب الدميري إلى أن قبيلةً كانت تعبدُ عنزة بيضاء؛ وإذا أكلها ذئب، كان يجري استبدالها بعنزة بيضاء أخرى[6]. وكان

---

(١) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ٢٧٦.

(٢) البخاري ـ القسطلاني، صحيح، ج ٨، ص ٢٨٩.

(٣) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ٢٧٦.

(٤) «لا آكل الضب، قال النبي، لكنني لا أحرّمه» (البخاري ـ القسطلاني، صحيح، ج ٨، ص ٢٩٢). يذهب دوتي Doughty إلى أن البدو يسمون الضب «المعّلم حمد» ويزعمون أنّه «إنس». فهم لا يأكلون قوائمه والحلقات السبع الأخيرة من ذيله الطويل، لأنها، في نظرهم، «لحم بشري» Arabia Deserta, tr. fr. p. 124.

(٥) Gaudefroy- Demombynes, *Pélerinage*, pp. 12 Sq ؛ ابن رشد، بداية، ج ١، ص ٢٧٨.

(٦) خان، أساطير، ص ٨٠.

بنو طيّ يقيمون شعيرةً حقيقية لجَمَلٍ أسود. وكان لبني إياد ناقة مباركة، «وفي أيام المحنة العامة، كانت القبيلة كلها تسير وراءها عشوائياً»[1]. وكان بنو بكر يعبدون بَكْراً (أي جملاً فتىً)[2]، ويخبرنا القرآن عن الناقة التي أرسلها الله إلى ثمود: ﴿. . . فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسّوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم﴾ [٧/ ٧٣].

لا شك أن العبادة كانت متوجهة إلى فرد خاص وليس إلى كل ممثلٍ للنوع. إلاّ أن هذا النوع كان يحظى، بالتداعي أو بالتعاطف، ببعض الامتيازات التي يستحيل من دونها الاعتراف بالسمات الأساسية للقدسي: الحب، الخشية والاحترام. ولا ريب أنَّ الحالة النموذجية جداً هي حالة الجمل الذي كان موضع تبجيل حقيقي لدى بعض القبائل. يرى الجاحظ أن بعض العشائر العربية كانت تعتقد بأن بينها وبين هذه الدّابة وشائج قرابة. يروي الجاحظ: ذات يوم أفصح عُبيد الكلبي عن هوىً شديد بالجمال بحيث لم أستطع أن أمنع نفسي من سؤاله: «هل هناك قرابة بين جماعتك وبينها؟» قال: نعم، من جهة الأخوال. فقلتُ «ليجعلك الله جَمَلاً»، فقال: «مستحيل، لا يقلب الله الإنسان كائناً شريفاً، بل يقلبه كائناً حقيراً»[3].

إن الوضع المميّز لهذا الحيوان في الجزيرة العربية قبل الهجرة، أدّى على صعيد الإسلام إلى أشد الآثار دهشةً وإثارة. فعلى الرغم من الدور المهمّ الذي ما فتىء يضطلع به في حياة البدوي الاقتصادية، لدرجة أننا قد لا نغالي في الكلام على «حضارة الجمل»، وعلى الرغم من كون الإسلام قد جعله الحيوان المفضَّل للأضاحي الشعائرية، المعروفة باسم الهَدْي، فإننا نفاجأ حين نلاحظ أنَّ الفقه يكاد ينظرُ إليه كأنه حيوان جهنمي. إذْ يُنسب إلى النبي محمّد قوله: «لا تُصَلّوا في مرابض الجمال لأنها مرابض الشيطان»[4]. ويذهبون إلى القول إن مجرَّد لمس أو أكل لحم الجمل أو شرب لبنه يؤدي إلى إبطال الوضوء[5]. يلاحظ لاوست أن الجمال كان يعتبرها الفقهاء دوماً كأنها كائنات شيطانيّة. إنها «شياطين متحدِّرة من شياطين»، ويذهبون أحياناً إلى القول إن جنّاً شريراً يختبىء في سنامها. . . وإن الجمل ينقل العدوى إلى كل ما يتصّل به. لذا يرى ابن تيميّة «ضرورة التوضؤ عندما يؤكل لحم الجمل أو يلمس» لأن القوّة الشيطانية ملازمة لطبيعته[6]. من الواضح أن ردّة الفعل السنّية الإسلامية هذه لا تُفهم إلاّ بقدر ما كان يتمتع الجمل بطابع قدسي.

رأينا أن أنواعاً حيوانية أخرى كانت على علاقة أيضاً بالعالم الخفي، وبنحو أخص بعالم

---

(١) Lammens, *Arabie Occidentale*, p. 80.

(٢) خان، أساطير، ص ٨٠.

(٣) ورد عند خان، أساطير، ص ٧٠. على الرغم من أهمية الواقعة، فإن هذه الشهادة العزلاء لكاتب ظريف مثل الجاحظ، لا يمكن اعتبارها دليلاً كافياً على الطوطمية، إنما نوردها لإسناد الطابع القدسي للجمل عند العرب قبل الإسلام.

(٤) ابن قدامة، المغني، ج ١، ص ٦٧.

(٥) ابن قدامة، م.ن، ج ١، ص ١٨٧ و ١٩٠.

(٦) Laoust, *Ibn Taymiya*, pp. 55 Sq; cf. pp. 137- 139.

الجنّ[1]. وعليه، كان يُحرم ويُهاب كل ممثل لها. وهناك شهادات على توّسل الأفراد المعزولين حين يمرّون بمصاعب. وعليه، كان هناك أمل بحماية النفس من النّوع الحيواني، الذي لم يكن يتوانى عن إظهار عرفانه والاعتراف بعمله الخيري حين كان يقوم بمساعدة الفرد في لحظاته العصيبة[2].

إن ردة الفعل الإسلامية مثيرة للدهشة: فهي تحيل الأنواع المعنيّة إلى عالم الرجس والجحيم. وبالمناسبة فإن موقفه منها مماثل لموقفه من الجمل. والآن حين نوسّع المسألة التي واجهتنا أعلاه، هل يمكننا الافتراض أن كل الحيوانات التي يحرّمها هذا الدين، كانت مقدّسة بالأمس؟ على الرغم من معقولية الفَرَضيّة، يبدو لنا أنَّ من التعسف لاستخراج خلاصة عامة كهذه الخلاصة، انطلاقاً من عناصر متناثرة. كنا نتمّنى لو كان القرآن أكثر وضوحاً حول المحرّمات الغذائية. فالخنزير هو الحيوان الوحيد الذي يتكرّر فيه تحريمه القاطع (٢/ ١٧٣؛ ٥/ ٣؛ ٦/ ١٤٥؛ ١٦/ ١٥). وتالياً يُستحسن قبل أي استنتاج، النظر في هذه الحالة الدقيقة.

بنحو عام، الخنزير مُحرَّم لدى أكثرية الساميّن. ولكن لا يبدو أن تحريمه كان يُعزى دوماً إلى نجاسته[3]. وأحكام القرآن القاطعة قد تكون بلا موضوع لو كان يتعلق الأمر بحيوان لا ريب في طابعه الخبيث. يخبرنا صاحب كتاب الأغاني الشهير أن كلمة «خنزير» كانت معروفة في التسميات العربية القديمة[4]. وذكر أن صيد الخنزير البرّي كان قائماً في صدر الإسلام. وكان أبو عيسى، ابن الرشيد، قد قتل إثر سقطة في اثناء ممارسته هذه الرياضة التي كان مولعاً بها[5]. من المُرجّح أن الخنزير كان يؤكل ويُضّحى في العصور ما قبل الإسلامية. كتب لامنس: لم يكن العربُ القدامى «يشعرون بأي مقت ملحوظ للخنزير... وكان لحم الخنزير البرّي على موائد كبار الزعماء. وكانت تستحسنه قبائل كثيرة، لا سيما القبائل المسيحية. لذا اعتقد النبي، كما يقول الجاحظ، بضرورة تحريمه»[6]. ويمكن البحث بلا شك عن الأسباب الحقيقية لهذا التحريم، خارج أي تنازع مجتمعي. فكونه مأكولاً قبل الإسلام لا يمكن الاعتداد به كدليل على طابعه المدَّنَس. ويبين لنا مَثَلُ الجَمَل أن الأسباب الاقتصادية غير كافية للتغلّب على كل الشعوذات، وأنَّ حيواناً مقدّساً بالأمس يحتفظ أحياناً، في سقوطه، بامتيازٍ معيَّن، ولا يقطع كلّياً مع ماضٍ تمجيدي. إلاّ أنَّ القداسة مع تحوّل نظام الاعتقادات، تتحوّل هي ذاتها إلى دناسة، ويتحوّل الاحترام إلى مخافة. ويرى

---

(١) يشير القرآن إلى أن العرب القدامى كانوا يعبدون الجنّ (٣٤/ ٤١) وكانوا يعتبرونهم شركاء لله (٦/ ١٠٠) وكانوا يعتقدون بوجود علاقات قرابة بينهم وبينه (٣٧/ ١٥٨).

(٢) الألوسي، بلوغ الأرب، ج ٢، ص ٢٥٥.

(٣) J. Frazer, *The Golden Bough*, pp. 471 Sq.

(٤) الأغاني (بولاق)، ج ٨، ص ١٩٢.

(٥) الأغاني (بولاق)، ج ٩، ص ٩٧.

(٦) Lammens, *L'Islam primitif en face des arts figurés*, p. 277.

ر. سميث أنَّ الخنزير كان طوطماً قديماً. ولا يبدو الأمرُ مستحيلاً، على الرغم من كون الحجج المؤاتية لطوطمية عربية غير مقنعة كثيراً.

ولا يدخل في آفاق هذه الأبحاث العودُ إلى مسألةٍ أراقت كثيراً من المداد. فمنذ أن دافع العالم البريطاني الشهير عن أطروحته حول **القرابة والزواج عند العرب القدامى**[1]، توالى نُقّاد، وأحياناً نقّاد مشهورون، على قبولها ودحضها ورفضها. وبعد كسوفٍ معيّن، شهدت اليوم تأييداً لها، أقلّه عند بعض الكتّاب العرب[2]. والحق أن الخلاصة الوحيدة الصالحة التي يمكنُ استخلاصها من كل السجالات المحمومة التي أثارتها، هي أن هناك تسليماً، قبل الإسلام، بوجود حيوانات مقدسة، كان بعضها موضع عبادة. ولكن لم يُبرهن إطلاقاً على أن تلك العبادة كانت موجهة إلى كل ممثلٍ للنوع، وأن هذا الممثل كان يعامل كطوطم، وكان يُعتقد برابط قرابة معه. صحيح أن النوع بأسره هو الذي كان يُخشى ويُبجّل أحياناً. هكذا كان حال الأفاعي مثلاً. ولكن، بمعزل عن اعتبار كل الأفراد أقارب أو أصدقاء لمن يمكن ارتقاب العون أو المعونة منه، كانوا يُعامَلون عموماً بخوفٍ، وكانوا يخشون من انتقامهم[3].

مع ذلك هناك مجال للتسليم بأن بعض الوقائع المتناثرة هي في غاية الإثارة والاضطراب، ولا تسمح أبداً باستنتاج رفضٍ قاطع وحازم للطوطمية عند العرب. إن النكتة التي رواها الجاحظ آنفاً لا يمكن إهمالها تماماً، على الرغم مما تفرض من تحفّظات. فقد كنت أنا شخصيّاً شاهداً على أثر محفوظ، يستحق الذِّكر. في أسرة مسيحية سورية، تستعلم خادمة، مسلمة، من ربة المنزل عن طبيعة اللحم الذي يُقدَّم لها. وجاء الجواب جارحاً: «لا تخافي، إنه ليس لحم جدّك» (كذا)! وأوضحوا لي: تظنُّ الخادمة أنَّ الخنزير جدُّها. وعند بدو النَّقب يُقدَّم الخنزير قرباناً عندما يظهر أن دم الحيوانات الطاهرة يعجز عن طرد الجنّ من مكان مسكون.

أما القرآن فلا يسعى إلى تسويغ تحريم لحم الخنزير إلاّ بوصفه رجساً (٦/ ١٤٥). بيد أن بعض الآيات من شأنها السماح بتفسير أدّق، سنغامر بتقديمه مع التحفّظ الشديد. لنذكر الوقائع أولاً. يبدو أن الإسلام يقول بإمكان انمساخ كائن بشري حيواناً[4]: ﴿فلما عتوا عن ما نُهوا عنه قلنا

---

(١) W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ch. VII.

(٢) خان، أساطير، ص ٦٨ ـ ٨٣؛ جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٥، ص ٣١ وما بعدها، على الرغم من عقل نقدي معين، يظهره هذا الكاتب الذي لا يتقبل أو لا يكاد يتقبل سوى الوثائق الأثرية والمسكوكات، فإن منهجه يؤسف له بصراحة، فكتابه الضخم، المذكور (٧ أجزاء) يفتقر افتقاراً شديداً إلى الاطار والتماسك. مع ذلك يقدّم خدمة كبيرة للباحثين، إذْ يجمع وقائع متناثرة في مئات المجلّدات ويستقي من أفضل الموارد.

(٣) الألوسي، بلوغ الأرب م.س، ج ٢، صص ٣٥٦ وما بعدها.

(٤) في ألف ليلة وليلة نلاحظ باستمرار مثل هذه التحولات من جرّاء السحر. راجع سابقاً المثل الذي يضربه الجاحظ.

لهم كونوا قردةً خاسئين﴾، كما جاء في القرآن (٧/ ١٦٦؛ ٢/ ٦٥). ويتحدث أيضاً عن أولئك الذين لعنهم الله، وغضب عليهم وجعلهم قردة وخنازير (٥/ ٦٠). فهل يجوز لنا الاستنتاج من ذلك بأن لحم هذين الحيوانين كان محرّماً بسبب أصولهما البشرية؟ على هذا النحو قد نخطو خطوة معيَّنة نحو الطوطمية[1].

***

مع التأكيد على تعالٍ يستبعد كل تخثّر للقدسي في العالم، يبدو الإسلام متكيّفاً مع تلازم يتجسد، تناقضياً، بحضور إلهي معيّن في الكائنات. أجل إنَّ الإنسان الديني يرى أن الخارق موجود دوماً هنا عندما نُدعى إلى رؤيته، وإلى معاناته داخلياً. وأن كل غرض يمكن اعتباره دليلاً على وجود الله، ورمزاً لقدرته، وتذكيراً بإرادته المرتسمة في الأشياء. ولا ريب أن هذا السَّكَن الصوفي شديد الاختلاف عن الأرواحية التي ترفضها السنَّة القويمة رفضاً قاطعاً. فهي ترى أن الإلهي لا يمكن

(١) نندهش اليوم قليلاً حين نعاود قراءة العالِم البريطاني الشهير، من النجاح الذي أحرزته أطروحته. صحيح أنه عزّزها بمنطق صارم يستبعد الأفكار المسبقة والمفاهيم الفاسدة. لكن أدلته لتعزيز منظومته لا تحظى دوماً بالتأييد. ومثال ذلك نظريته عن التضحية حيث تبدو محاججته قائمة على تأويل تحزّبي للوقائع. ولا ريب أنّه محق عندما يرفض جعل الخوف أساس الدين، ففي الطور البدائي، كان يعيش الإنسانُ على علاقة حميمة، غالباً، مع القدسي. إلاّ أن القدسي كان غامضاً ومنتشراً في الطبيعة، ولم يتوصل الإنسان إلاّ في وقت متأخر إلى مفهوم الإلهي المتشخصن. يرى ر. سميث أن إله القبيلة العربية كان يضطلع بدور الجد، وأنه كان يعتبر بمنزلة أب في نظر أبنائها. ومن بين الأدلة الأخرى المؤيدة لهذه الأطروحة، يذكر سميث واقع أن أكثر من قبيلة عربية اشتهرت باسم إلهها الذي تحمل اسمه. وبالمثل كان يُفترض باسماء حيوانات تحملها عشائر وقبائل جمّة، أن تدلّ على آلهة، وبعد ذلك يحاول البرهان على أن تلك الحيوانات كانت مقدسة نسبياً، وأن لحمها كانت له فضائل طبيّة سحرية؛ وأن بعضها كان موضع عبادة بالذات. والحق أن ما يقدّم من أدلة، يبدو هشاً: فكون الآلهة **يغوث** كانت تُعبد في صورة أسد، **ويعوق** في سيماء حصان، وكون نسر يعني عقاباً، لا يدلّ إطلاقاً على أن النوع بأسره هو الذي كان معبوداً، كما أنه لا يدلّ على أن الأمر متعلق بنظام طوطمي. ولنتذكر أن الآلهة العزَّة كانت تسكن في ثلاثة أسناط (أكاسيا)، فهل يترتب على ذلك أن كل سنط كان معبوداً؟ يبدو، من وجه آخر، أن التفريق بين طوطمية الصيّاد وطوطمية مربي القطيع، لا يقوم على مقومات علمية كافية. إن التصوّر الكلاسيكي القائل إن الإنسان كان أولاً صيّاداً برياً، ثم راعياً، ثم مزارعاً، زعزعته اليوم الأبحاث العلمية المعمقة حول التطور التاريخي للشعوب البدوية. ذلك أن الانتقال من طور إلى آخر كان يتمّ بمرونة، بلا قطع. ففي الأغلب لم يكن البدوي قادراً على الاستغناء عن الزراعة، خصوصاً بسبب التدجين، الذي يلاحظ أيضاً لدى الصيّادين المتطورين (راجع C. G. Feillberg, *La Tente noire*, ch. I حيث يقدّم الكاتب عرضاً دقيقاً للتصورات الجديدة حول التطور التاريخي للشعوب البدوية، و J. Henninger, *La Société bédouine ancienne*, p. 89). صفوة القول إن الطوطمية ربما وجدت لدى العرب القدامى، لكن الأدلة المؤيدة لها إنما هي من باب الافتراضات. كتب في ذلك ج. هنينغر: «دون رفض حقيقة هذه الوقائع، ينبغي القول إن المسافة لا تزال بعيدة لكي نتوصل إلى وجود نظام طوطمي حقيقي» (م.ن، ص ٨٦؛ *ID, Le Problème du totémisme; chez les Sèmites*).

سكونه وثباته في الأشياء، وبذلك لا يمكنه أن يغدو موضع تداول. مع ذلك نرى أنّ شعيرة الحجر الأسود في الكعبة تبدو مستوحاة من الاعتقاد السابق للإسلام نفسه، الذي يحاربه القرآن: وهو الاعتقاد بوجود الألوهة في الأوثان. من المعلوم أن النبي بدأ بمقاطعة الكعبة، طالما أنه كان يقيم فيها صلواته طيلة ١٦ إلى ١٧ شهراً، وهو يدير وجهه نحو القدس. ولما فشلت سياسة التقرّب هذه من يهود المدينة، بدّل القِبلة، وأمر بإقامة الصلاة والوجوه مستديرة نحو قبلة مكّة (القرآن ٢/ ١٤٢، ١٤٨ ـ ١٥١). وعلى هذا النحو أُعيد دمج الكعبة في المنظومة الإسلامية، مع دورها القديم بوصفها بيت الله. والحجر الأسود، غير المذكور صراحةً في أي موضع من القرآن، استرجع بدوره مكانته القديمة في العبادة مع الأفكار الأرواحية ذاتها. هناك تجسيمية مفرطة لا توّفر الكعبة[١]، تعزو إليها جسماً بشرياً: للكعبة عينان ولسان وفم. وعند بدء الخليقة جعلها الله تبلع الورقة التي كُتب عليها عهد ذرّية آدم والتزامهم الاعتراف به رباً للعالمين[٢]. أما دورها على الأرض فهو رصد أعمال البشر. ويوم القيامة تشهد الكعبة إلى جانب أولئك الذين احترموا هذا العهد[٣]. يلاحظ غودفروا دومومبين بحق «أن فقهاء الإسلام العقلاء فهموا تماماً إلى أين تفضي تلك الاعتقادات. وخلص العيني إلى القول بأن الأغراض الحيّة ليست خرساء البتّة وأن الحصى (حصى الرجم في منى) تسَبّح لله وأن الحجر الأسود يتكلم»[٤].

ومما لا شك فيه أن القرآن هو التجلي الأعظم للقدسي على الأرض. فعلى الرغم من معارضة المعتزلة لمذهب السنّة، تلك المعارضة القديمة والشديدة، تواصل اعتبار القرآن بوصفه كلام العليّ، غير المخلوق والأزلي. وهكذا، صار في حوزة المسلم نص مقدّس وحضور إلهي متجسّد في الكلمات التي تتلوها الأفواه وتسمعها الآذان. إن كل جزء من القرآن، بل كل آية هي بالأحرى تجلٍ إلهي حيّ ودليل على قربه وملازمته للإنسان. وهذا المقدس بالذات الذي جرى العمل على إخراجه من الأرض، تناهى به الأمرُ إلى وضعه، إذاً، بين أيدي المؤمنين كافة. وهؤلاء يعرفون كيف يفيدون منه بوعي وعلم. فالقرآن يهبُ الصحة والسعادة، ويقي من العين الشّريرة ويطرد الأرواح الشريرة ويطمئن النفوس القلقة، ولقد جُرّبت بنحو خاص فعالية بعض الآيات في الشفاء. لهذا الغاية تتلى الفاتحة (القرآن، ١) وآية الكرسي (٢/ ٢٥٥) والمعوّذتين (١١٣، ١١٤)، ثم يُنفخ على وجه المريض. كذلك يمكن إجراء عملية نقع وانبثاث روحي بواسطة يُكتب عليها المقطع القرآني الكفيل بتحسين حالة المريض[٥]. وتالياً يشرب المريضُ كلام الله حرفياً. ثمة شيء مدهش ويستحق الذّكر. هو أن بعض المعتزلة ممن كانوا قد حاربوا عقيدة القرآن غير المخلوق، خلصوا إلى تجسيميّة غريبة حقاً. يروي الراوندي أن الجاحظ كان يقول إن القرآن جسم يمكن انقلابه تارةً

(١) Gaudefroy- Demombynes, *Pèlerinage*, p. 46.

(٢) إشارة إلى القرآن، ٧/ ١٧٢.

(٣) Gaudefroy- Demombynes, *op. cit.*, pp. 42 Sq.

(٤) *Ibid*, p. 46.

(٥) Jomier, *La Place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte*, pp. 136 Sq.

إلى إنسان وتارة إلى حيوان. وكان أبو بكر الأصّم يقول بأطروحة مماثلة: فعنده أنَّ القرآن جسم مخلوق[1]. ومع ذلك، حتى في تصوّره على هذا النحو، فإنه تجلٍ مهم من تجليات المقدَّس. أما كيفية التعامل معه من قبل الخليفة الأموي الوليد، الذي لقَّبه معاصروه بالجاحد، فتدعو إلى الافتراض أنه كان يعتبره مخلوقاً حيّاً، ربما مثل الحجر الأسود. وعلى غرار عدد كبير من المسلمين، كان قد اعتاد على أن يستخلص منه التنبؤات. ولما فتح القرآن، وقع على الآية التالية ﴿. . . وخاب كل جبّار عنيد﴾ [١٤/ ١٥] فظن أنه وجد فيها إنذاراً له، فأساء الظنَّ ورمى القرآن أرضاً وضربه بالسهام قائلاً:

تهدّد كلَّ جبَّارٍ عنيدِ
ها أنذاك جبَّارٌ عنيدُ،
إذا لاقيت ربك يومَ حَشْرٍ
فقُلْ: «يا رب مزَّقني الوليدُ».

* * *

سواء تعلّق الأمرُ بكائناتٍ أم بأغراضٍ، فإن القدسي يتجلى فيها بمشيئة الله وحدها ودون أن يتعين على الإنسان التدخل لكي يستحقّ خيرها. فعلى الرغم من نزاعه العقائدي لم يتمكن الإسلامُ البتة من طرد رواسب الأرواحية من الأرض: فما جرى تأكيده هو حضور إلهي مباشر نسبياً في المخلوقات وفي الأشياء. لقد أبقى الإسلام على مفهوم الأشخاص المقدَّسين، المباركين من السماء، المشحونين بالرحمة والنعمة، والمقدَّرين للجنّة، كائناً ما كان سلوكهم. كما يملك العالمُ الحيواني كائناته المقدّسة. لكنَّه يضعها في خانة الجهنّمي والمدنَّس، وفقاً لقانون عام للتطوّر الديني، يحطُّ من منزلة الآلهة القديمة ويجعلها سدنةَ الشر. أما حضور القدسي فهو ملموس ومكثَّف بنحو خاص في الحجر الأسود وفي القرآن، لكنَّه يلاحظُ أيضاً، بكيفية مباركة وخيّرة، في الكائنات والأشياء بصورة البَرَكة الأرواحيّة.

وهكذا كيَّفَ الإسلام مع مذهبه التوحيدي عدداً معيَّناً من الاعتقادات المتعلقة بالقدسي قبل الإسلام. ويبدو، مع إخلاصه لتلك التصوّرات عينها، أنّه يتجاهل وجود الأشخاص المكرَّسين والمقدسين. وعليه، لا يحتفظ الحاجُّ بإحرامه إلاّ لفترة من الزمن، ويكون التكريس الوحيد هو هدي البهيمة المخصّصة للتضحية الشعائرية لمناسبة **عيد الأضحى**.

لا يمكن لبعض المحاولات الإصلاحية أن تجعلنا ننسى أن التصوّر الإسلامي للقدسي يضرب جذورَه في الصحراء العربية. وفي ضوء هذا الاستنتاج ينبغي علينا السعي لدراسة مختلف تجلّيات القدسي في المكان وفي الزمان.

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥٣.

الفصل السابع

المكان والزمان القدسيان

هناك ذِكْر في القرآن، وفي عدّة مواضع، للمكان والزمان القدسيين، الحرام. فالله نفسه أعلن مكّة مقدّسة، بيتاً حراماً (٢٧/ ٩١)؛ حرمُها مقدّس بامتياز (٢٨/ ٥٧)، آمن (٢٩/ ٦٧)، محرَّم (٢/ ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠)؛ والكعبة، أخيراً، هي البيت الحرام (٥/ ٩٧)، العتيق (٢٢/ ٢٩) الذي ينبغي أن يُعبَد ربُّه ﴿فليعبدوا ربَّ هذا البيت﴾ [١٠٦/ ٣]. من جهة ثانية، أعلن الله أن من بين أشهر السنة الإثني عشر، هناك أربعة أشهر حُرُم (٩/ ٣٦)، يُحرَّم خلالها القتال بنحو خاص (٥/ ٢). أشرنا في مستهل هذا العمل إلى أن جذر حرم يعبّر عن فكرة شيء محرَّم، ممنوع؛ لكننا قلنا إن التحريم لا يكون دوماً مطلقاً. بل على العكس، عندما ينجم التحريم، كما هو الحال الآن، عن قداسة المكان والزمان، يكون الكائن المدّنس مدعواً، بالأحرى، للاتصال بالقدسي. يكفيه تغيير حاله لكي يُباح المحظور. من هنا شعائر التطهُّر والتقدُّس التي تُعِّدُ الإنسان للحياة الدينية.

تُبيِّن لنا هذه اللمحة الموجزة أنَّ الإدراك الإسلامي للمكان وللزمان، حين يؤخذ بكليته، يبدو كأنه متقطع، متنافر. وبكلام آخر نقول إن المكان والزمان ليس لهما دائماً قيمة واحدة في كل مكانٍ وآن: هناك أماكن وآنات مميَّزة، بمعنى أنها بحكم انتمائها إلى الألوهة، يكون التواصل بينها وبين الغيب حميماً وكثيفاً جداً.

على الرغم من بساطة الوقائع الظاهرة، تبدو أفكار السنَّة الإسلامية على هذا الصعيد صعبة التوضيح بقدْر ما تصطدم بتصوّرها المزدوج للإلهي. ذلك أن السنَّة إذْ تؤكد التعالي الإلهي المطلق، إنما تسعى إلى طرد التجليات الملموسة للخارق، للإعجازي، من الأرض. لكنَّ الإصلاح المنشود اصطدم بالاعتقادات الشديدة، المتعلّقة بالطابع القدسي للحَرَم المكّي وأشهر الحج، الذي أراد الإصلاح، عبثاً، أن لا يأخذه في الحسبان[1]. لا شك أنّه حاول التخفيف من تأثيراته، حين جعل،

(١) إن الحج، كما مُورس منذ الإسلام، يتألف من سلسلتَي احتفالات مستقلة أصلاً: الحجّ (القرآن، ٥/ ١٩٧) و العُمْرة (٢/ ١٥٨، ١٩٦). قبل الإسلام، كانت تجري العُمْرة طيلة شهر رجب المقدّس، وبناءً لتعليماتٍ من محمد، قامت جماعة من المسلمين بانتهاك هدنة الأشهر الحرام. وأثار هذا العمل استياءً عاماً، كما يشير القرآن إلى ذلك (٢/ ٢١٧).

مثلاً، تحريم الصيد داخل الحَرَم، مرتبطاً بـ «إحرام» الحاجّ الموّقت، وليس بحرمة المكان التي لا تقبل الانتهاك. سنرى، مع ذلك، أن هذه الحرمة، المعمول بها دائماً، تفرض على زائري بيت الله عدّة أحكام سلوكية. والحال، بما أن القرآن يتقّبل هذا الإرث ما قبل الإسلامي، فإنه يفتح الباب أمام التلازم والمحايثة. فالله غير بعيد من البشر، بل على العكس يشعرون بقربه الشديد منهم؛ يدُه ماثلة في كل مكانٍ من العالم: ﴿. . . فأينما تُوَلّوا فثمَّ وجهُ الله﴾ [٢/ ١١٥]، ويبدو التنافرُ متراجعاً أمام التناغم. وعندئذٍ لا يعود أمراً لازماً للعبادة ولممارسة الطقس المنتظم، اللجوءُ إلى مكان مقدّس أو الامتناع عن كل نشاط دنيوي، مُدَّنس. وهكذا نجد أنفسنا، ظاهرياً، أمام تناقضٍ جدلي: يقرّر الإسلامُ وجود مكانٍ وزمانٍ مقدّسين، لكنّه يقولُ في الآن عينه بصلاح الصلاة الشعائرية التي تُقام خارج حَرْم ولا تتقيّد بيوم الله.

الحقيقة أننا نجد أنفسنا، مرّة أخرى، أمام تسوية، وفي حضرةِ مجهودٍ ينزع إلى تكييف الاعتقادات القديمة مع العقيدة الجديدة. وتالياً، يبدو ضرورياً الرجوعُ مجدّداً إلى التاريخ الديني والتوّغل فيه، لتوضيح موقف الإسلام بالعادات العربية القديمة. ولمزيد من التناسب، سندرس أولاً مفهوم المكان المقدّس.

- I -

يبدو مكانُ المهندس المتناظر تجريداً من تجريدات العقل الرياضي، متعارضاً مع التصوّر الأرواحي. ففي نظر العرب القدامى، وكذلك في نظر البدائيين، هناك بعض الأماكن المشحونة بفيضٍ خارقٍ من الكثافة الكبيرة نسبياً. وبحسب هذا الفيض وقوّته، يكونُ المكانُ الذي يتجّلى فيه، مُنتمياً إلى الأرواح الجهنمية أو السماوية. فهو يكون أحياناً مَهْدياً، مكرَّساً لآلهة، ومحظوراً على الاستعمال الدنيوي، فلا يتجاسر الإنسان على المغامرة فيه إلاّ بعدما يتقيّد بالطقس الشعائري الذي يُمليه الدين: قال الله لموسى ﴿إخلعْ نعليكَ، إنك في الوادي المقدّس طُوى﴾ [القرآن، ٢٠/ ١٢]. إن هذه الأماكن التي تجلّت فيها الآلهة، تغدو محرَّمات، أماكن عبادة يؤكد فيها الإنسان، بفعلٍ إرادي، تبعيّته لقوّةٍ تهيمنُ عليه، لكنْ، هنا أيضاً، ربما كان التفريقُ ثمرةَ مسارٍ تطوري طويل. إذْ إنَّ بعض الآثار الباقية تُبيِّن أن الأرض بأسرها كانت في الاعتقادات العربية موضوعة تحت هيمنة قوى الخفاء. لدى بدو النَّقب، يجب على أقدم البيوت، حين يصار إلى بنائها مجدّداً، أن يحرص صاحبها على تقديم أُضحية، تكريما لـ «ساكني الأرض» أي الأرواح الجنيّة التي تملكها وحدها. وعندما يعتزلون للوضوء، يجب أن يقولوا: «دستور، يا صاحب المحل!». ومَنْ يهمل طلب الاستئذان، يُصاب بمسٍ شيطاني[1]. يلاحظ جوسّين أن البدو في موآب «كلما نصبوا خيمةً في مكان جديد، يتعيّن عليهم تهدئة خاطر الجنّ بتضحية أو بوجبة. فالطعام الأول الذي يجري تناوله تحت الخيمة المضروبة حديثاً، يُقدَّم للجنّ المحلي»[2]. كما أن هذه العادة تُلاحَظ لدى مسلمي المدن: عند

(١) معلومات جمعها المؤلّف.

(٢) Jaussen, *Moab*, p. 319.

وضع الحجر الأول، أي في اللحظة المحدّدة التي يدّعي فيها الإنسان حقاً بمكان غير آهل، لا بد من ذبح أُضحية، وإلاّ فإنه يخشى أن يرى البناء ينهار فجأةً مثل قلعةٍ من ورق.

ما دام القدسي في حالة الانتشار واللاتشخصن، فإن العالم بأسره يكون مسكوناً بالقوى الخفيّة. يرى شبلي أن الجن كانوا يسكنون الأرض وأن الملائكة كانت تقيم في السماء، قبل خلق آدم بألفي عام[1]. أما الإنسان الموضوع بين العالم الجحيمي والعالم السماوي، فإنه يكونُ ميّالاً إلى اعتبار كل مكان حر كأنّه مقدّس نسبيّاً، بمعنى أنه مُلْكُ جنّي مجهول يسكنه. ناهيكَ بأنه يظلُّ صاحبُ المحلاّت المأهولة: وحين يقوم غريبٌ بضرب خيمة جديدة فيها، نشهد احتفالاً مماثلاً بـ «نزع الملكية المؤقّت». إن حرام عتبة البيت يبدو، من وجهٍ آخر، دالاً على أن روحاً خفيّة تسكن داخل البيت وتحرسه. لمناسبة الحج قبل الإسلام، لم يكن يجرؤ بعض العرب المستحرمين، على ولوج بيوتهم من أبوابها، فكانوا يُحدثون ثَغْرةً في الجدار أو يحاولون دخوله من السطح. إلى هذه الممارسة يشير القرآنُ حين يقول: ﴿. . . وليس البرُّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنَّ البرَّ مَنْ اتّقى وآتوا البيوتَ من أبوابها واتقوا الله. . .﴾[2].

إن هذه التصوّرات الأرواحيّة التي تجعل الإنسان شبه متطّفل على الأرض، لا يجرؤ على الاستقرار فيها قبل القيام بعدّة ممارسات شعائرية، قد خفّت حدّتها مع حلول الإلهي المتمتّع بشخصيّة محدَّدة. لكن لا مناص من زوالها كليّاً، لأنَّ الإنسان ما برح معرَّضاً، في ما يتعدّى دائرة سكناه، لكل أنواع الشرور. وحين وُضعت المدينة تحت رعاية إله محدَّد، كانت بمنأىً عن القوى المناوئة. لكن الحماية التي كانت تؤمّنها للمؤمنين بالله، كانت تقف عند حَرَم المدينة التي كانت أسوارها تحصينات عسكرية بقدْر ما كانت دفاعاتٍ سحرية. خارجها، يستمرّ مجالُ القوى المجهولة.

ربما كان في الإمكان تعريف المكان المقدّس على النحو التالي: إنه مجالٌ أرضيّ، معزول عن العالم المدَّنس، يُحظر على الإنسان دخوله عموماً، لأنَّ روحاً خفيّة تجلّت فيه واتخذته مسكناً لها. وتؤثر الآلهة الإقامة في قمّة جبل[3]، أو في واحة؛ لكنها حضورها يُلحظ أيضاً في وادٍ، في حجر، في شجرة أو نبع[4]. وبحسب قانون مشهور في علم الاجتماع الديني، منذ أن تحلّ قوّة عليا في أماكن تسكنها الأرواح، يجري طردُها منها أو حصرها بدور التابع. عموماً، يبني المؤمنون للقوّة العليا بيتاً، يغدو مركز عبادة. كما تُوضَع الأماكنُ المحيطة بالحَرَم، في حماه وتحت رعايته.

---

(١) نعمة، الجن، ص ١٣.

(٢) القرآن ٢/ ١٨٩؛ البيضاوي، أنوار، ج ١، ص ١٤٠؛ Blachère, *Caran*, II, p. 782. note 185.

(٣) رأس جبل أبي قُبيس، في مكة، هو المسرح المختار لاحتفالات الابتهال.

(١) تقع الكعبة في عمق وادٍ غير ذي زرع (القرآن، ١٤/ ٣٧)؛ وكانت تقيم اللات في مُجمّع صخري كبير؛ أما العزّى فكانت تتجلى في ثلاثة أسناط في الجزيرة العربية.

غير أنَّ مجال الإله المحلّي يبدو كأنه يتسع مع اتساع المدينة وتزايد عدد المؤمنين به. وأن حلول الدين القومي يجعله رباً لكل الأراضي التابعة للدولة. وتأتي الشمولية العالمية لتكمل الحركة، فتجعل الإله الأوحد رباً للعالمين.

* * *

إن قسمة المكان إلى مقدّس ومدّنس، قوامها ظهور أو حضور قوّة خفيّة، تندمج غالباً مع توزيع للأراضي المحيطة بالمكان المقدّس، الحَرَم، وتقسيمها إلى أقاليم سعيدة وأقاليم مشؤومة. عموماً تقع الأولى على الميمنة، والثانية على شمال خط صوفي يمرّ بالمركز القدسي ويشطرُ العالم إلى شطرين، وفقاً لمحور شرق ـ غرب. يقول القرآن: ﴿الله رب المشرق والمغرب﴾ [٢/ ١١٥؛ ٢٦/٢٨] أي شروق الشمس وغروبها. وتالياً، يكون تنافرُ العالم على صلةٍ بالنقاط الرئيسة، وبصورة أدّق، بتأليهٍ معيَّن للشمس.

جرى غالباً، وأحياناً بغنائيّةٍ معيّنة، ذِكرُ المصير المُحْزِن لليد اليسرى. فهي إذ تُعتبر ضعيفةً وعاجزة، إنما يحكم عليها بنوعٍ من الحَبْس. في المقابل، تُعَدُّ اليد اليمنى قويّة وماهرة: فتُحاط بالرعاية والعناية، ويُشهد لها بكل المزايا والامتيازات. إنها السيّدة، والأخرى خادمتها؛ فهي تعمل، تتطوَّر وتبذل وسعها؛ فيما الأخرى تساعدها بسلبية وتقبع في مطاوي اللافعل. إن تفوّق إحداهما يسهم في نقص الأخرى، وبالعكس. إن هذا التفوق الواقعي الذي لا يمكن إنكاره، ربما يمكن رفضه في الحقوق، ولكنّه معترف به أيضاً على صعيد كل جزء من الجسد الذي يملك اليد السعيدة؛ حتى إنه ليمتد إلى كل الكائنات والأشياء التي تقع في هذا الجانب بالذات. لكن بما أن التفوق يتبلّور أساساً في عضو، يجري الانتقال، المتسرع قليلاً، من هيمنة اليد اليمنى إلى هيمنة الميمنة أو اليمين، وتُقام بذلك علاقة سببيّة بين استعداد عضوي معيَّن وبين تصنيف مراتب المكان. في المقابل يمكن بالتحديد أن يكون الاستقطابُ المكاني هو الذي حدَّدَ لاتوازياً عضوياً معيّناً.

من المشهور في كثير من الحضارات أن الميمنة تتمتع بحكم شائع، مؤاتٍ لها: كان اللص الأيمن على يمين المسيح: وكانت مرتبة الشرف على يمين رب البيت. ونجد في اللغة ذاتها أدلة على هذا التفوّق: يُقال أيمن على إنسانٍ ماهر، وفي الحالة المعاكسة، يُقال إنه أعسَر أو غير ماهر في تصرفاته. إن هذا التفضيل لليمين عند العرب وفي الإسلام، أفسح المجال أمام كل أنواع الاعتقادات والعادات والتوصيات. وتكون التنبؤات المستفادة من حركات الطير حسنةً أو سيئة، حسب وجهة الطيران يميناً أو شمالاً. في القرآن، يكون أصفياء الرّب عن يمينه ويكون المعذبون عن شماله (٥٦/ ٩، ٢٧، ٤١، ٩١؛ ١٥/ ١٨ وما بعدها). في يوم الدينونة سيقول المذنبون لمن كانوا قد أضلوهم: ﴿. . . إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين﴾ [٣٧/ ٢٨]، أي من الجهة السعيدة والمباركة التي يأتيها الأصدقاء. ويذهبُ المأثورُ الإسلامي إلى أنَّ الله جسَّ ظهر آدم واستخرج منه كل ذرّيته.

أما الناس المقدَّرة لهم السماء فيخرجون من الجهة اليمنى، على صورة حبَّاتٍ بيضٍ مثل اللآلىء؛ وأما الناس الذين مصيرهم النّار فيخرجون من الجهة اليسرى، على صورة حبَّاتٍ سودٍ مثل الفحم[١]. ويخبرنا الطبري أنَّ الله بلا شمال، لأن كلتا يديه يمين[٢]. يقول حديث نبوي: لا يجوز تناول الشراب ولا الطعام باليد اليسرى، لأن ذلك من أعمال الشيطان[٣]. ولكن يمكن البصقُ شمالاً[٤] وتناول العورة باليد اليسرى[٥]. وعندما يذهب المسلم إلى الجامع، يخرج من بيته وهو يتقدَّم برجله اليمنى، كما يعلّم الفقيه ابن الحاج؛ وعليه أن يتقدّم بالرجل اليسرى عندما يرغب في تلبية حاجته الطبيعية[٦].

كما أن اللغة العربية تدلّ على ابتساراتٍ مؤاتية لليمين. فاليمين مشتّق من فعل يَمَن، يتضّمن أفكار الازدهار والثروة والبركة. وفي أداء القَسَم تستعمل اليد اليمنى؛ من هنا الالتباس اللغوي بين القسم و اليمين، إذ يُشار إلى كل منهما بكلمة يمين. في المقابل الشمال يُنذر بالشؤم والنحس، واليد اليسرى تحمل سوء الطالع[٧]. إن فعل شأم، المستعمل في شكله السادس، تشاءم، يدلُّ في آن على سوء الطالع والاصطفاف إلى الشمال. وأخيراً يقال أعسر لمن يستعمل يدَه اليسرى؛ والأعسر حرفياً هو الغليظ، الصعب، القاسي، المتصّلب[٨].

لا يبدو أن ثمّة فائدة كبرى من تقديم أدلة أخرى على الاعتقاد بتفوق اليمين عند العرب، فيما الشواهد الاتنوغرافية والتاريخية تنزع إلى تبيان انتشاره الواسع جداً. وكما هو الحال في غير مكان، يُعدّ اليمين عضو الامتلاك والسلطة، وعندها يرمز إلى الشخص[٩]؛ ويكون أيضاً موضع اعتناءٍ

(١) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ١٣٦ وما بعدها.

(٢) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ١٥٦.

(٣) ابن تيمية، **إقتداء الصراط المستقيم**، ص ١٤١.

(٤) O. Houdas et W. Marçais, *Les Traditions islamiques*, t. 1, p. 141.

(٥) ابن رشد، **بداية**، ج ١، ص ٥٢؛ المرجع رقم ٣، ص ٧١.

(٦) ابن الحاج، **المدخل**، ج ١، ص ٢٤ و ٤١.

(٧) يقال لليد اليسرى، **الشأمة**، من كلمة **شؤم**، تعاسة؛ راجع ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٥، ص ٢٠٨.

(٨) راجع **القرآن**، ٢/١٨٥؛ ٩/١١٧؛ ٩/٧٤. إلى ذلك يمكن أن نلاحظ أن كلمة يسار تعني في آنِ الجهة اليسرى والازدهار. لا ريب أن المقصود بذلك تورية يمكن تفسيرها بأمنية تعويذية لحسن الطالع. ومثاله أنَّ العرب اعتادوا على مناداة الذي يُصاب إصابة خطيرة أو تلذعه أفعى لذعة مميتة، بكلمة سليم التي تعني أنه صحيح ومعافى وفي أحسن حال، للسبب عينه سُميَّت القافلة **قافلة**، من فعل قفل، رجع، بقصد توقع عودتها الميمونة، ولكن في الحالة المحدّدة التي تشغلنا، يسترجع علم الاشتقاق حقوقه عندما تُقام العلاقة بين الجذرين. فيُقال للأضبط Ambidextre إنه أعسر ـ يَسَر، أي حرفياً، عسير ـ يسير، أيسر ـ أيمن. في القرآن، العُسْرة، غمّ عظيم يلتبس مع المشأمة، الشمال، ويتعارض مع اليُسرى، اليُسر الشديد الذي يكون في الميمنة (٩٢/٧، ١٠؛ راجع ٢/٢٨٠؛ ٥٦/٨ و ٩؛ ٩٠/٨ و ٩ و ١٨ و ١٩).

(٩) القرآن: ﴿ما ملكت أيمانكم﴾، ٤/٢٤ و ٢٥ و ٣٣ و ٣٦؛ ٢٤/٣٩؛ ٣٠/٢٨...

تربوي شديد. فاليمين هو بمنزلة الجهة المباركة، المشحونة بالبركة؛ والشمال يُنظر إليه بعينٍ متشائمة، لأنه مرادف للشؤم أو سوء الطالع. هنا يحلّ محل مكان المهندس الفارغ والمتناظر، المكانُ الصوفي واللامتوازي للتمثلات الجماعية.

وبدلاً من الاسترسال في ضرب الأمثلة، يجدر بنا الانكباب على تفسير هذه الظاهرة العجيبة بالذات. فهل يمكن اعتبار تفوّق اليمين من صنيع الطبيعة أو الثقافة، أو من صنعهما معاً في آن؟ بكلام آخر، نقول هل يُعَدُّ الكائن البشري، بحكم تركيبه العضوي، أكثر استعداداً لاستعمال جهة من جسده، من استعمال جهة أخرى، أم أنّه شجّع عمْداً جزءاً من جسمه، على حساب الآخر، متأثراً بالاعتقادات، بالتربية والممارسة، التي تعززت مع الأيام باستعداد عضوي؟

حين نثير المسألة على هذا النحو، في إطارها العام، فإننا لا نقصد الإجابة عنها إجابةً شاملة من شأنها إبعادنا كثيراً عن موضوعنا. فالأساس، عندنا، هو أن نبيّن أنَّ الاستقطاب أو القطبية الصوفية للمكان، وتقسيمه إلى مكان سعيد ومكان مشؤوم، يمين وشمال، إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتأليهٍ معيَّن للشمس، أو على الأقل، باعتباراتٍ صوفية متعلقة بالشمس. سنرى أن طقس الكعبة على صلةٍ بهذه الاعتقادات عينها، لهذا سنكتفي بفحص سريع للمسألة، قبل أن نعيد توضيعها في المجّمع العربي ـ الإسلامي الذي يعنينا هنا بنحو خاص.

جرى غالباً السعي لربط هيمنة اليمين باللاتوازي العضوي. الواقع أن نصف جسم الإنسان الأيسر أكثر تطوراً من الأيمن، ونعرف أن كلاً منهما يحرّك أعصاب العضلات من الجهة المقابلة. كان بروكا Broca يقول: «نحن أيامنُ اليد، لأننا أعاسرُ الدماغ»، وكان يردّ ر. هرتز على ذلك، قالباً العبارة: «نحن أعاسر الدماغ لأننا أيامنُ اليد»[١].

إن الانجازات المتحققة خلال هذه الأعوام الثلاثين الأخيرة، سواء في علم الأعصاب أم في علم النفس الفيزيولوجي[٢] لم تُسقِطْ هذا الاعتراض الذي أثاره ر. هرتز. فإذا كان يوجَّه اليمين

(١) R. Hertz, La Prééminence de la main droite, in *Mélanges de sociologie Religieuse et folklore*, p. 100.

(٢) الأبحاث حول عمل الدماغ ساعدت على حل عدد من ألغازه، وتجدّدت الحجج المؤاتية لتفسير عضوي لتفوق اليمين. ولكن إذا عُرفت معطيات المسألة معرفةً أفضل، فإنَّ كيفية طرحها تبقى هي نفسها جوهرياً. كما نجد أنفسنا أمام المصاعب ذاتها. «منذ أمد بعيد أعتبر الجانب الأيسر كأنه الجانب الأعظم. إن دراسة الحُبْسة، إذ تُظهر قوّة الدماغ الأيسر، إنما تؤكد قيمة الميمنة الجسدية باعتبارها إحصائياً بمنزلة معيار من زاوية الحركة، ويجري هكذا تقويمها من الزاوية النفسية ـ الاجتماعية». (J. de Ajuriaguerra et H. Hecaen, *Le Cortex cérébral*, p. 24). كما نلاحظ، يجري مجدداً ربط هيمنة الجهة اليمنى بهيمنة الجانب الأيسر. ولكن ينبغي مرّة أخرى تحديد دقيق لسبب هذا التفوق. والحال فإن الاستقصاءات، حسب أقوال العالِم الفيزيولوجي مورغان، «أدّت إلى عدّة فرضيّات، لكنها حصدت قليلاً من النتائج الايجابية». ناهيك بأن هذه النتائج ربما كانت ضعيفة بقدر ما يجري السعي عموماً إلى تفسير تفوق عضوي بتفوق آخر، عضوي أيضاً (نمو أكبر لجانب =

فيزيولوجياً فلن يكون هناك إية حاجة إلى فرضه بالتربية والإكراه. زدْ على ذلك أننا حتى لو سلّمنا بوجود نزعة مُبهمة إلى اليمين، فإنها «قد لا تكفي لتحديد التفوق المطلق لليد اليمنى، ما لم تأتِ لتثبيتها وتوطيدها مؤثرات غريبة عن الجسم العضوي»[١]. وما سعى إليه هرتز في مقالته، بالذات، هو تحديد طبيعة هذه المؤثرات. فيؤكد أولاً على أن ثنائية أساسيّة تشطر الطبيعة إلى عالمين متناقضين: مقدس ـ مدنس، نور ـ عتمة، أعلى ـ أسفل، مذكر ـ مؤنث؛ باختصار عالم شريف، كريم، قوي، فعّال، وعالم عامّي، مشترك، ضعيف ومنفعل. «كيف يمكن لجسم الإنسان، العالم الأصغر، أنْ يشذّ عن قانون الطبيّة الذي يحكم الأشياء كلها؟». والحال، أيمكن أن يكون الجسم البشري هو المستمتع الوحيد بالتوازي[٢]؟ حين درس لاحقاً مزايا اليمين والشمال، لاحظ أنها تتجاوب مع التضاد الوظيفي للعالم عينه: فمن جهة، الجانب القدسي، مركز القوى الخيّرة؛ ومن جهة ثانية، الجانب المدنّس والمعلوم[٣].

إلى هنا لم يقم هرتز بغير وصف الظواهر، لكن دون أن يفسّرها. والحال، فإن المسألة كلها تكمن في أن نعرف لماذا يرتبط حكمٌ مسبقٌ ومؤاتٍ، ارتباطاً ثابتاً بالجانب الأيمن؟ وعليه، من المثير أن هرتز، بعدما استبعد بحق الأطروحة التشريحية، لم يجد ما يقدمه سوى عودة مُربكة إلى اللاتوازي العضوي. يوضّح: «إنَّ لاتوازياً عضوياً، بلا أهمية تقريباً، يكفي لتوجيه تمثلات متعاكسة، متكونة سابقاً، في هذا الاتجاه أو ذاك»[٤]. وعلى قوله يمكنُ الرّد بضرورة البرهان على أن الإنسان يملك ملكاً طبيعياً، وليس ثقافياً، جانباً أقوى وأمهر من الآخر. فالقردة التي تعيش أيضاً في عالم مُستقطب نسبياً، لا يمكنها أن تبقى فيه لامبالية تماماً[٥]، ومع ذلك لا تظهر أي ميل خاص

= من الجسم، أحسن ريّ دموي لنصف الجسم) يستلزم بدوره تفسيراً. كما أن مورغان يستخلص بنزاهة: «على الرغم من عدة معطيات مهمة، ما زلنا عاجزين عن تقديم حل واضح لهذا الموضع» (C. T. Morgan, *La ychologie physiologique*, t. II, pp. 455 Sqq

(١) R. Hertz, *op. cit.*, p. 102.

(٢) *Ibid*, pp. 106- 109.

(٣) *Ibid*, pp. 116- 125.

(٤) *Ibid*, pp. 126 Sq.

(٥) بنحو خاص، الأضداد: نهار ـ ليل، ذكر ـ أنثى، أعلى ـ أسفل، صديق ـ عدو، لا يمكنها الشذوذ عنها. في الواقع، وعلى الرغم من ألقابها الشريفة، تبدو الفيزيولوجيا الدماغية غير مؤهلة كفايةً لحل مسألة الميمنة الجسمية الشائكة. فالأمر يتعلق عملياً بظاهرة خاصة بالإنسان. وتالياً انطلاقاً مما يميّزه من الممثلين الآخرين للدوحة الحيوانية، يمكن توجيه الأبحاث، بكلام آخر،انطلاقاً من الحياة الثقافية. ولا ريب أن التفوق الجانبي موجود أيضاً عند القردة وحتى لدى حيواناتٍ أخرى، لكن الأمر لا يتعلق بتفوقٍ شبه مطلق لجانب واحد من الجسم، مشترك بين أفراد النوع كله؛ بل هي بالأولى نزعة إلى استعمال الأطراف اليمنى أو اليُسرى، وهي نزعة قد لا تكون سوى ثمرة العادة ونتيجة اقتصاد الطبيعة، إن قردة المختبرات لا تستعمل أحياناً سوى يدها اليمنى للقيام بأعمال معقدة مثل الكتابة، ولكن أليس هذا من نتاج الدُّربة والمحاكاة؟ هناك تجارب أجراها فينش Finch على ثلاثين شمبانزياً، نجمَ عنها أن الأنماط الثلاثة للتعبير الحركي، المألوفة لدينا (استعمال اليد =

إلى اليمين، لأن أي إكراه جماعي أو ديني لا يقوم بتكدير النمو الحر لأجسامها. لقد كان لهرتز الفضلُ الأكبر في نبذ الفرضيّة العضوية والتشديد بقوّة على الدور الحاسم للمجتمع في الاعتقاد العالمي، الشمولي، بتفوق اليد اليمنى. لكنّه كان مرغماً، مع ذلك، على اللجوء في آخر المطاف إلى علم التشريح ليفسّر كيف يجري تطبيق تعارض المقدّس/ المدّنس على جسم الإنسان أيضاً، وبدلاً من تقديم هذا التنازل المفاجىء، كان يمكنه تجنّب بعض التناقض، لو سعى إلى تجسيده المادي على الأرض، بدلاً من جعل التضاد العام شاملاً البنى العضوية.

والحال، فإن التعارض العام بين المقدس والمدنس، بين النهار والليل، بين الأعلى والأسفل، بين المذكر والمؤنث... يتضمن هذا التضاد الآخر، الذي لا يقلُّ عن الأول وضوحاً: تضاد الشمس والظل، الجنوب والشمال. صحيح أن دوركيم وموس قد بيّنا من قبل أن تصنيف الأشياء حسب العشائر والطواطم سابق للتصنيف حسب المشارق[1]. لكن، بصرف النظر عن هذه المسألة الدقيقة للتمثلات الجماعية، يبدو واضحاً الطابع الأولي للاتجاه. إن ضرب خيمة، تعمير بيت، بناء معبد أو حرم، وإن موقع الإنسان بالذات، تسودها كلها هواجس واحدة؛ هواجس التعرّض للشمس أو توقّيها، حسب فترات النهار والحرارة الموسمية. إن تعارض الحر والقرّ، الضوء والظل، الجنوب والشمال، تعيّن عليه أن يفرض نفسه باكراً جداً على اهتمام الإنسان. وهو على الأقل قديم قِدَم تناقض المقدس والمدنس. وتالياً، من المدهش أن لا يجري سعي إلى دمجه في نطاق التعارض الشمولي، وحين يجري عكسه في المكان، يكون مدهشاً أيضاً عدم اكتشاف ميمنة وميسرة، أي جهة طيّبة وجهة مشؤومة. إن هرتز الذي ذكّرَ بالأطروحة الطبيعانية، تسّرع في رفضها، معتبراً أنها تحيل إلى تصوّرات بائدة[2]. لا ريب أنه محقٌ ما دام الأمر يتعلّق بتفسير مجمل المفاهيم الدينية بعبادة فطرية لقوى الطبيعة. لكن في الحالة التي تشغلنا، لا يكون من الضروري إطلاقاً التذكير بطقس الشمس: ربما يكفي أن نلاحظ أنّها تمنح الأنوار التي بدونها تغرق الأرض في ظلام أبدي. إن تأليه كوكب النهار أسهم، دون شك، إسهاماً كبيراً في تعزيز الاعتقادات بمكان لامتوازٍ، مشحون بقوى خفيّة. إن العابد إذْ يوجّه صلواته نحو الشمس المشرقة، إنما يضع جسدَه عفوياً في خط النقاط الكبرى: يكون الجنوب عن يمينه، والشمال عن يساره، ويكون الغرب وراءه. مع ذلك فلنكرر: يكفي أن نحسب حساب الفضائل الكثيرة لضوء الشمس. فالشمال

= اليمنى، اليد اليسرى أو الاثنتين معاً) تُصادف لديها بوتيرة مماثلة. وما يرويه يركس Yerkes عن هذه النتائج، يجعله يتساءل كيف ينبغي تفسير «كون الأنسان أيمن عادةً، فيما الشمبانزي غالباً ما يكون أيسر أو أيمن؟» وبما أنَّ البنى العضوية تكون متماثلة بشكل ملموس، فإنه يرى أن الحكم الشائع لصالح اليد اليمنى لا يمكن عزوه إلى عوامل فيزيولوجية، بل يمكن تفسيره بأسباب ثقافية (R. M. Yerkes, *Chimpanzees*, pp. 113 Sq).

(١) E. Durkheim et M. Mauss, «De Quelques formes primitives de classification», pp. 40 Sq, in *l'Année sociologique*, t. VI, 1901- 1902.

(٢) R. Hertz, *op. cit.*, p. 126.

المحروم منه يكون ملعوناً، بالتعارض مع الجنوب، مستودع القوى الخيّرة. هذا ما يُستفاد، عملياً، من فحص الوقائع العربية.

* * *

إن الحجاز، مهد الإسلام، الواقع في الواجهة الغربية للجزيرة العربية، تحدّه شمالاً الشام (سورية) وجنوباً اليمن. ومن الملاحظ أن الكلمة العربية التي تدل على سورية هي الشام، المتعلقة اشتقاقياً بالشؤم، التعاسة، القحط، سوء الطالع، و بالمشأمة التس يستعملها القرآن للدلّ على الشمال (٥٦/٩؛ ١١٠/١٩). رأينا سابقاً أن الجذر شأم يتضمن معنيين معاً، معنى جلب الشؤم، ومعنى الاتجاه إلى الشمال؛ ومن المفيد الآن أن نشير إلى معنىً ثالث: الذهاب إلى الشام[١]. وتالياً كان العربُ القدامى ينزعون إلى الخلط بين اليسار والشمال. هذه الفرضيّة تغدو يقيناً عندما نعلم أن كلمة شمال[٢] تدلّ على اتجاه الشمال، كما تدلُّ على الجهة اليسرى. زدْ على ذلك أنَّ الاقليم الشمالي، على غرار هذه الجهة، ممتلىء بالشرور. فريح الشمال تحمل معها الفاقة والقحط. عندما تهبُّ سبعة أيام متتالية على مصر، يعدّ سكانها الأكفان، لأنها كما يخبرنا صاحب تاج العروس، ذات طبيعة مماثلة للموت: باردة وجافّة[٣].

في المقابل، الجنوب مفعم بالبركات. فريح الجنوب تحمل الازدهار والخصوبة؛ وهي أيضاً مرادفة للتفاهم والتآلف[٤]. إذ إن الجنوب هو اليمن، البلد المزدهر، «العربية السعيدة» عند القدامى. تستمد اشتقاقها من الجذر يمن الذي يتضّمن أفكاراً عن الازدهار والسعادة، من هنا كانت كلمات يُمْن، بمعنى الهناء والبركة، ويمين، الجهة اليمنى. وتالياً، هنا أيضاً الموقع الجغرافي يرتبط ارتباطاً حميماً بموقع الإنسان في المكان، ويجد نفسه خاضعاً للمؤثرات الصوفيّة عينها.

إن أهمية هذه الملاحظة، المفيدة بحد ذاتها، قد تغدو أوضح إذا تمكّنا من معرفة المقياس الذي يقاس به موقع اليمن وسورية جنوباً وشمالاً. إن إشارة سريعة من ابن منظور ستوضّح لنا الأمر: «سُمّيت اليمن يمناً لأنها تقع إلى يمين الكعبة، وكذلك سُمّيت الشام شاماً لأنها تقع إلى شمالها»[٥]. مع ذلك تتركنا هذه المعلومة في شيء من الشك؛ والمطلوب تحديداً هو تثبيت المعيار الذي يجري بموجبه تعيين الاتجاه. والحال. منذ أن صار حرم مكة المقدس، مركز العالم

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٠٨.

(٢) لتفريق اليسار من المشال توصَّل العربُ إلى التفريق بين الشِمال والشَّمال، فيما الكلمتان مشتقتان من الجذر نفسه. لكن عبارة الزبيدي في تاج العروس لا تترك أي مجال للشك في إمكان التقليب: الشمال بالفتح ويُكسر، كما كتب (ج ٧، ص ٣٩٦).

(٣) الزبيدي، م.ن. ج ٧، ص ٣٩٦.

(٤) م.ن. ج ١، ص ١٩١.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٧، ص ٣٥٦.

الإسلامي، تعيَّن على المؤمنين أن يقيموا صلواتهم الشرعية ووجوههم متجهة إلى جهة الكعبة. لإحدى زوايا هذا المبنى الديني سلطان صوفي أعظم من الزوايا الثلاث الأخرى: فالزاوية الشرقية هي التي تحتضن الحجر الأسود. وعندما يقف المرء في مواجهته، يكون موقعا اليمن والشام متعاكسين، فيكون الأول إلى الشمال، والثاني إلى اليمين من الحرم المكّي. لكن الوضع يستتب، فيما لو أدار المرءُ ظهره لينظر في الاتجاه ذاته الذي تقع فيه الزاوية، أي نحو الشرق، خلافاً لما يفعله المسلمون الذي يقفون أمام الحجر الأسود. ربما يمكن على هذا النحو توطيد إحدى الوظائف الأساسية لهذا الحجر الأسود (الأبيض سابقاً حسب أقوال التراث) في العبادة القديمة: ربما يدلُّ على الاتجاه الصحيح للشمس المشرقة التي كان قرينها. ولربما فهمنا فهماً أفضل تشديد القرآن على أن الله ربّ المشرق والمغرب[1]، بكلام آخر، صاحب الاتجاهين في المحور الذي يقع فيه جسم المصلّي. ولكن لا يُقال إطلاقاً في أي موضع من القرآن إنه رب الشمال، وهو بالنسبة لأي مكيّ أو مَدَني، اتجاه القدس، حتى عندما كانت هذه المدينة هي قِبْلَة الأمة الإسلامية الفتيّة. في كل حال، من الصعب جعلنا نسلِّم بأنَّ هذا الاتجاه كان من نتاج مصادفة بحتة. فعلى غرار عدد كبير من المحارم القديمة، تعيَّن بناء حرم مكّة حسب محاور النقاط الكبرى.

يبدو أن عمارة الكعبة تمدّنا بدليلٍ آخر على بنائها الموجَّه. من المعلوم أنَّها تشبه شكل مكّعب[2]، تستمد منه اسمها. ولتفسير الشكل الفريد لهذا المبنى، اعتبرها بعض الكتَّاب «بمنزلة امتداد للمكعب الحجري الذي كان يمثّل الألوهة»[3]. إلاّ أن أكثر من آلهة قبل الإسلام، لم تكن سوى مجمّع حجري كبير، دون أن يُطلق على الحرم المقدس الذي أقيمت لتكريمه، اسم كعبة[4]. ربما نجد تفسيراً أفضل عندما نتذكر أن هذا المكعب كان البيت، منزل الألوهة، وعندما نقارنُه بالمساكن العتيقة للمكّيّن المتحضرين. والحال، يرى الأزرقي أنها كانت مساكن مستديرة ويخبرنا هذا الإخباريّ: أنها كانت دائرية احتراماً للكعبة. ويضيف: «كان حميد بن زُبير أول من بنى بيتاً مربعاً. عندها قال القرشيون: أعطى حميد شكلاً مربعاً لبيته، وهذا إما الحياة [الكبرى] وإما الموت»[5]. تبدو الفيلولوجيا مؤكّدة لهذه المعلومة: إن الكلمة العربية التي تدلّ على البيت، هي **الدّار**، من فعل دارَ. وتالياً، كان المكّيون القدامى قد خصصوا المباني ذات الأساس المربع أو

---

(١) القرآن، ٢/١١٥، ١٤٢، ١٧٧، ٢٥٨؛ ٢٦/٢٨؛ ٧٣/٩. وهو أيضاً ﴿رب المشارق والمغارب﴾: [٥٥/١٧؛ ٧٠/٤٠].

(٢) الواقع أن المقصود هو بناء مكعب، محدَّد بانتظام؛ كان أصلاً بلا سقف ونجهل أبعاده القديمة. واليوم لا يزال هذا المبنى بلا نظام. «إثنتان من واجهاته، تلك التي يُفتح فيها الباب، وتلك التي تقابلها، يبلغ طول كل منهما ١٢ متراً؛ ويبلغ طول الواجهتين الباقيتين ١٠ أمتار» (Gaudefroy- Demombynes, *Pèlerinage*, p. 26).

(٣) Gaudefroy- Demombynes, *op. cit.*, p. 26, note 2.

(٤) نعلم أن العرب قبل الإسلام كان لهم بيان دينية مكعبة أخرى، غير الكعبة، وكانوا يطلقون عليها أيضاً اسم الكعبة. ومما يؤسف له أننا لا نملك سوى قليل من المعلومات حول تلك الكعبات.

(٥) الأزرقي، **أخبار مكّة**، ص ١٩، نشرة وستنفلد Wüstenfeld؛ النويري، **نهاية الأرب**، ج ١، ص ٣١٣.

المستطبل لآلهتهم، مادمنا لم نسمع قط بكعباتٍ أخرى لهم ولآلهتهم. ودون الجزم بأن هذا الحرم كان هيكلاً للشمس، يبدو مؤكداً، كما سنرى قريباً، أنه كان، على الأقل، ذا صلةٍ بالطقس الشمسيّ. وعندها، يبدو أن أساسه شبه المرّبع قابل للتفسير بهاجس التدليل على الجهات الكبرى الأربع. وكانت تدل زاويةُ الحجر الأسود على اتجاه الشمس المشرقة.

ولا ريب، كما لاحظ من قبل غودفروا - دومومبين، أن الكعبة الراهنة غير موجَّهة بكل وضوح[١]. وتبيّن أعمال سنوك هورغرونج[٢] المرموقة، أن الزاوية الشرقية لم تعدْ اليوم في المحور شرق - غرب، بل صارت تتجه قليلاً نحو الجنوب. ومن الممكن أن يكون وراء ذلك الانعطاف، الإنشاءاتُ الكثيرة - إثر حرائق أو فيضانات -، مما أدّى إلى تبدّل طفيف في الاتجاه. يوضّح الرحالة الأندلسي ابن جبير، رغم أنّه ملاحظ دقيق، أن الحجر الأسود يحتضن الزاوية الموجَّهة نحو الشرق، وكان ذلك في رحلته سنة ١١٨٣[٣]. لدينا، من جهة ثانية، عدَّة أمثلة عن آثار قديمة - أهرامات مصر، هيكل أورشليم/ القدس، إلخ - وكانت موجَّهة تماماً في أثناء بنائها، وباتت اليوم تسجّل مفارقاتٍ وانحرافات كبيرة. وحسب ملاحظة صحيحة لجان - باتيست ديما، «إن الدلائل التي اعتقدناها أكيدة وراسخة... شهدت على عدم استقرارها خلال عدة قرون متراكمة... فمحور القطبين... الذي نعرف أنه يُصاب دوماً بزلازل مفاجئة، تبدّل انحناؤه النسبي»[٤]. وكان من النتائج المهّمة لهذا التبدل في اتجاه محور الدوران، أنه «بات من الضروري تبديل النجم القطبي على مدى عدة قرون معيّنة»[٥].

والحال، لا مجال للدهشة إذا سجّل اليوم حَرَمٌ قديم، مثل حرم بطليموس الذي يسميّه Mocoraba، تبدلاً طفيفاً في اتجاهه، ولكن، وعلى الرغم من الإعمارات والترميمات الكثيرة ومن تبدل محور القطبين، لا تزال زوايا الكعبة تُسمى باسماء البلدان المتجهة صوبها: الزاوية العراقية والزاوية الشامية بالنسبة إلى الواجهة الشمالية، وزاوية شرقية وزاوية يمنية بالنسبة إلى الواجهة المقابلة. إن قداسة الزاوية الأخيرة تبدو، بسبب علاقتها باليمين، عظيمة بقدر عظمة الزاوية التي يحتضنها الحجر الأسود، لدرجة أن حاضنها يكتفي بالقول «الزاويتان اليمنيتان» أي المتجهتان شطر اليمن أو اليمين.

* * *

والحال هذه فإننا نجد أنفسنا أمام مصدرين لقوّة مقدسة، يسهمان في استقطاب واحد

(١) Gaudefroy- Demombynes, *Pèlerinage.*, p 27.

(٢) C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, 2 vol.

(٣) ابن جبير، رحلة، ص ٦٠.

(٤) J- B. Dumas, *La droite et la gauche*, pp. 18- 19. (كتاب غير مطبوع).

(٥) *La Grande Encyclopédie*, art. «Orientation», p. 562.

للمكان. من جهة، الشمس التي تقسمه بشكل ملحوظ إلى جنوب وشمال، إلى منطقة ميمونة ومنطقة مشؤومة؛ ومن جهة ثانية، الكعبة التي تشطره إلى يمين ويسار وتنيطه بالقيم عينها. في الحقيقة، إن كان هذا المعبد ينتج مثل هذه الآثار الصوفية، فذلك لأنه هو ذاته جُرْم صغير، صورة مصَّغرة عن العالم الذي يعكسُ قوّته الكامنة. وعليه، تذهبُ المأثوراتُ الإسلامية إلى أن الكعبة هي خيمة السماء، ياقوتة مفرغة أرسلها الله إلى آدم ليعزيه عن فقدانه الجنَّة. وهي أيضاً مركز العالم وصُرته، أول حرم أُقيم للنّاس. وموضعها هو أول شيء خلقه الله، الذي مدَّ الأرض، فيما بعد، تحت هذا المعبد. ولذا، فهي على علاقة صوفية ببقية الكرة، التي تمدّها بالنور والبركة. «عندما يهطل الماءُ على الزاوية العراقية، يسودُ الخصب والوفرة في العراق؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى الشام، إذا كانت الزاوية الشامية هي التي أصابها الماء المخصب. وإذا هطل المطر على الزوايا كلّها، وهذا هو الأرجح على ما يبدو، يكون الخصب عاماً في الأرض»[1]. نستشّف من هذا الوصف العام، المزايا الأساسية لرمزية المركز التي تحصر العالم في أبعاد المبنى المقدّس. إذ على الرغم من تعلّق الأمر بظواهر مستعارة من المأثور الإسلامي، فمن المحتمل جداً أنها تنتمي إلى التراث الثقافي العربي ـ السامي، لأننا نصادفها، في أشكال مماثلة نسبياً، في أغلب الحضارات القديمة ولدى الحَضَر البدائيين.

إن الكعبة حَرَمٌ موجه، يرمز إلى العالم، ويعكس كما رأينا القيم المكانية أو الفضائية للجُرْم الأكبر. والخلاصة، إذا كانت قطبية المكان ناجمة، كما نفترض، عن تأثير الشمس الصوفي، فإن هذا التأثير لا بد له من أن يترك آثاره أيضاً في المعتقدات المكيّة القديمة، وبنحو أخص في شعيرة الكعبة العتيقة. والحال، يبدو مؤكداً أن هذا المعبد كان على صلة بطقس الشمس. فبالقرآن يلمّح إلى ذلك من خلال كلامه على عبادة العرب لكوكب النهار (٢٧/ ٢٤؛ ٤١/ ٣٧)؛ وهذه الظاهرة تدلّ عليها بعض الأسماء الرمزية المركبة. ويجري وينسينك تقريباً مهّماً بين الكسوة الحمراء الصفراء والبيضاء للشمس المشرقة وبين كسوة الحرم المكّي، المتعدّدة الألوان أيضاً، وبين المعابد القديمة. ويرى العالم المستشرق أن هذا قد يكون متحدّراً من تصوّرٍ ميثولوجي: الإله شمس المرتدي معطفه. فهو على الرغم من حذره «من التنظيرات حول الكعبة كحرَم شمسي»، يلاحظ مع ذلك «أنَّ تقاليد أخرى تفسح في المجال أمام استشفاف علاقة معينة بين الكعبة والشمس، مثل تقليد الـ ٣٦٠ وثناً حول الكعبة التي يقال إن [محمّداً] حطمَّها اثناء فتح [مكة]؛ ويروي الأزرقي أنه كان، حتى في الأزمنة الإسلامية، صُورٌ (ربما اسطوانات ذهبية أو فضية) للشمس وللقمر في الكعبة. وكان بين الهبات التي يقدّمها الخليفة المتوكل إلى بيت الله: شمس ذهبية، مزدانة باللآلىء واليواقيت والزمرد»[2]. من المفيد التذكير أيضاً بأن الحرم المكي كان في الأصل بلا سقف، وكان يُمنع دخوله

(١) Gaudefroy- Demombynes, *Pèlerinage*, p. 5.

(٢) A. J. Wensinck, «Quelques remarques sur le soleil dans le folklore des sémites», pp. 268 Sq., in *Mémorial H. Basset*, t. II, 1938.

ليلاً[١] منعاً باتاً. وهذه المحظورات لا تجد تفسيراً وافياً إلاّ حين توضع في إطار علاقتها بالطقس الشمسي: فالكعبة المكرّسة لآلهة نهارية ربما جرى بناؤها بكيفية تجعلها تستقبل أقصى حدٍ ممكنٍ من الفيض القدسي؛ وفي المقابل، كان محظوراً فيها كل عمل عبادة ليلية. إلاّ أنّ الطواف بنحو خاص هو الذي يبدو حاملاً الدليلَ الذي يحظى بالموافقة. من المعلوم أنّ هذه الشعيرة الأساسية في الحج والعُمْرة[٢] تعني قيام المؤمن بالطواف سبع مرّات حول البيت المقدَّس، بادئاً من الشرق، وبالضبط من زاوية الحجر الأسود. ومما يُوصى به، على مثال النبي، استلام هذا الركن، وإذا تعذَّر ذلك بسبب الجمهور، يُكتفى بالسلام عليه. والحال، من الثابت أن الدورات الشعائرية منتشرة جداً وأنها على علاقة بمسار الشمس الظاهر: إن المؤمن الذي يطوف حول هذا الجُرْم الصغير، أي الكعبة، يؤمن بأنه يقلّد الكوكب النهاري في دورانه حول الأرض. ولا شك أن الاتجاه الدوراني في الإسلام هو خط جيبيّ، أي معاكس لخط دوران الشمس، الذي يجري في اتجاه عقارب الساعة[٣]. لكنْ، وفقاً لقاعدة سلوكيّة عامة، ربما سلك محمدٌ المسلك المعاكس تماماً للشعيرة الوثنية[٤].

لئن كانت الكعبة على صلة بالطقس الشمسي، كما نظنُّ أننا بيّنّا ذلك، فليس في إمكانها عدم الإسهام في قطبيّة المكان[٥]. إن اليمن سعيد، كما كان يقول القدامى، ليس بسبب ازدهار فائق، بل لأنه كان إلى يمين الكعبة بالذات. في المقابل، الشام التي كانت تتمتع بمناخ أرحم وألطف، كانت مشؤومة بسبب موقعها إلى شمال هذا الحَرَم، في تلك المنطقة الشريرة التي تحرّكها الأضدادُ والظلال[٦].

يرى هرتز أن فرضيّة كهذه تستلحق تفوّق اليمين بتصوّرٍ للمكان غير متوازٍ وصوفي، يمكنُ تجاوزها بالمساهمة السوسيولوجية. وعنده «لا شيء يسمح بالقول إن التحديدات التي تطول المكان سابقة للتحديدات التي تتناول جسم الإنسان. فهذه وتلك صادرة عن أصل واحد، هو

---

(١) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ١، ص ٣٥٦: إن الكعبة لم تُفتح ليلاً قط.

(٢) J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, pp. 66 Sq.

(٣) من المعروف أن الاتجاه السّوي مبارك، فيما الاتجاه الجيبي على صلة بالطقس المأتمي.

(٤) هذه هي الأطروحة المسلم بها عموماً. والحل الذكي الذي يقترحه بوسكيه يستلزم تأكيده بملاحظات أخرى حول الطواف الشعائري الذي يجري في المدارين (Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, p. 106). كذلك لا يجوز أن يغيب عن بالنا أن العيدين الكبيرين قبل الإسلام كانا يقعان في الربيع والخريف، أي خارج فترة الـ ٤٦ يوماً العصيبة التي يشير بوسكيه إليها، والتي في خلالها تدور الشمس وظلها في مكة باتجاه معاكس لعقارب الساعة.

(٥) من الواضح أن أسباباً أخرى يمكنها الإسهام أيضاً في ابتكار مكانٍ مقدّس: ومثاله أن قبر السلف يمكنه أن يصبح مزاراً أو محجاً، ويمكن أن يتحول رباط عربي تقي إلى حَرَم. وتالياً ليس في نيتنا أن تكون دراستنا شاملة وموسّعة؛ فهي عملياً تقع أساساً في الأفق العربي قبل الإسلام.

(٦) **الظل** هو قرين الإنسان، طيف الجن. راجع: *Le Sacrifice chez les Arabes*, p. 115.

تعارض المقدّس والمدّنس؛ ومن ثم، تتوافق في الأغلب وتتعاضد؛ ولكنها مع ذلك مستقلة عن بعضها»[١].

في الحقيقة، لا شيء يسمح أيضاً بالمصادرة على أسبقية الاعتقادات المتعلقة بقطبيّة الجسد. وحيث إن امتيازات اليد اليمنى لا تبدو إطلاقاً ناجمةً عن استعداد تكويني مزعوم، فمن الواجب إذاً البحث عن أصلها خارج الجسم العضوي. وعليه، فإن تعارض الضوء والظل هو بلا شك قديم ـ على الأقل ـ قِدم المقدّس والمدّنس. وتالياً، ليس مدهشاً أن يجري السعي، منذ زمن مبكّر جداً، إلى دمجه في نطاق التضاد الكلي، وبعد تجسيده على الأرض، ليس مدهشاً أن نكتشف تأثيراته الصوفية في الأجزاء المقابلة من الجسم، إذ إنّه في موضع توجّه أو تضرّع نحو الشمس المشرقة[٢].

* * *

إن المكان المقدّس، وهو موضع تجلي قوّةٍ خفيّة، يستلزمُ تعريفاً من حيث حدوده وسماته[٣]. فهو يتألف عموماً من ثلاث دوائر مركزية، ذات أبعاد وقداسة غير متكافئة. فالمركز، موضع تجلّي الخارق بالذات، يُعَدُّ بمنزلة مقام الألوهة، قدس الأقداس حيث لا يستطيع أحد الدخول سوى جهاز الطقس. وتالياً، يُبنى فيه حرم، كعبة أو بيت[٤]، أي منزل يكون في آنٍ مقاماً للآلهة وحجازاً يحمي المؤمن من غواية الاقتراب مما يتعدى المسموح والممكن.

حول هذا المبنى يقع المعبد الذي يؤدي فيه المؤمنون شعائر العبادة. وهو أيضاً محدود، على

---

(١) R. Hertz, *La prééminence de la main droite*, pp. 126 Sq.

(٢) لا مشاحة أن الفرضية «الطبيعانية» ليست بمنأىً عن النقد. ر. هرتز انتقدها كثيراً واعتبر انتقاداته حاسمة. ولا ريب أن أهمها هو أن تطبيقها على نصف الجسم الجنوبي (الأوسترالي) يؤدي إلى تدخل اليد اليمنى واليُسرى. «والحال فإن يمين الأوستراليين والماورين Maoris تتطابق مع يميننا» (*op. cit.*, p. 126). للنظرة الأولى، تبدو الحجة موزونة. لكن نظرة ثاقبة إلى خارطة نصف الأرض تبين أن معظم المساحة المعمورة من كوكبنا، مختلف مراكز الحضارات الكبرى القديمة، وربما حتى مهد البشرية، موجودة في نصف الكرة الشمالي. ومنها ربما انطلقت تيارات الهجرة الكبرى التي سمحت للإنسان باعمار أبعد أرجاء الأرض. أما الاعتقاد بتفوق اليمنى، كما يقول هرتز، فلا يُصادر إطلاقاً على شمولية نظام التوجه الذي يصدر عنه هذا الاعتقاد. كما أنه لا يتضمن أنه كان معروفاً في كل أطوار البشرية. فهو يبدو مرتبطاً ارتباطاً حميماً بمعتقدات متعلقة بقوة الشمس الصوفية والمباركة، بتأليه معيّن لكوكب النهار، ويدين بطابعه شبه الشمولي لانتشار طقس الشمس في جزء كبير من نصف الكرة الشمالي الذي انتشر منه على الأرض كلها. ولا شك أنه ليس هناك مجال لإخفاء المصاعب، ولا للزعم بأن الأطروحة الطبيعانية المقترحة لا تشكو من شذوذ. نحن نرى بكل بساطة أنَّ التفسير الذي تقدمه بشأن تفوّق اليمين هو على الأقل صالح مثل التفسير القائم على اللاتوازي العضوي.

(٣) كما كان الحال في الفصول السابقة، نستمدّ أمثلتنا من الجزيرة العربية قبل الإسلام وفي الإسلام.

(٤) القرآن، ٥/ ٩٧.

غرار البيت. يُحظر دخوله على المؤمنين غير المطهّرين شعائرياً. فقداسته عظيمة لدرجة أنّ المجرم الذي يلتجيء إليه[1] أو يتمسك بأستار الكعبة، يكون آمناً فيه: فهو في حماية ربّ المكان[2]. وفي ما يتعدى المعبد تمتدّ منطقة واسعة بلا حدود واضحة، متسمة أحياناً بحجارة مرفوعة، أنصاب، تستعمل للدلّ على مدى الإشعاع الصوفي للحَرَم. إنه حرفياً الحَرَم، [مكان] محرَّم، وهو لفظ غامض في القرآن، يُقال على مجمل أراضي مكّة المقدسة (٢٨/ ٥٧؛ ١٩/ ٦٧). وفي اللغة الدارجة، يدلُّ على المقدّسات.

إنَّ حدود الحَرَم الغامضة تبدو ناجمةً عن تصوّره بالذات. إذْ يمكن اعتباره بمثابة توسيع لمنطقة قداسة الكعبة. وهذه تفقد تأثيرها القدسي المبارك بقدر ما يبتعد المرء من المركز إلى الطرف، كما هو الحال في الحركة الزلزالية. وتالياً، من الصعب القول الدقيق أين ينتهي المجال القدسي وأين يبدأ المجال الدنيوي، المدنس. فبينهما مجال وهمي، غامض، كما كان يقول محمّد في حديث شهير، من المفيد تجنبه لأن الذي يدور حول الحمى[3] قد يقع فيه[4]، أي قد يرتكب رجساً. والواقع أن الحَرَم يتمتع، ولو بدرجة أدنى، بالامتيازات عينها التي تتمتع بها الكعبة. بكيفية عامة، يُحظر على الغرباء والأجانب دخوله قبل القيام بالشعائر التطهيرية. مع ذلك تُمنح تسهيلات لأولئك الذين يزورونها بهدف غير ديني: عندها يعاملون كما يُعامل أهلُ مكّة. كذلك يُعترف للحمى، مثل الحرم تماماً، بحق اللجوء[5]. إلاّ أن عدوى القداسة هي التي تنيطه بطابعه كمكان قدسي، محرَّم. فالقداسة تنتشر فيه على غرار سائلٍ خفيّ، وتتواصل مع كل ما يحتويه من أرض وينابيع ومن نبات وحيوان. كان ليڤي ـ بريل قد لاحظ «أن الموضع المقدس لا يبدو أبداً معزولاً عن الروح. فهو جزء من مُجمّع تندرج فيه الأنواعُ النباتية أو الحيوانية»[6]. هكذا يبدو، بالضبط، وضع الحَرَم قبل الإسلام. إن ماء بئر زمزم الذي ترمى فيه النذور والقرابين المخصصة للكعبة، يحظى ببركةٍ كبرى. والمحارم تحمي النباتات والحيوانات، نظراً لانتمائها إلى الألوهة أو الآلهة. ولا شك أن للقاعدة استثناءاتها. فمن المسموح بوجهٍ خاص قطع النبتة العطرة المسمّاة الذِّخر، وقلع لحاء بعض الأشجار. لكن استعمالها يفسّر هذا التحليل. الواقع أن النبات واللحاء يستعملان في صنع

---

(١) القرآن، ٣/ ٩٧.

(٢) حق اللجوء والأمان هذا، معترف به للقبر أيضاً. عند بدو الأردن، يسهر المولّى على الأملاك الموضوعة في عهدته (سلمان، خمسة أعوام في شرقي الأردن، ص ٢٢٢ وما بعدها).

(٣) حول الحمى، انظر الصفحات التالية.

(٤) ابن الحاج، مدخل، ج ١، ص ٢٢.

(٥) لا شك أن حق اللجوء المعترف به للحرم لم يكن محترماً دوماً بصرامة طوال الحقبة ما قبل الإسلامية، وأن الناس ما كانوا يترددون أحياناً في استعمال السلاح لأخذ الثأر (الطبري، تاريخ، ج ١، ص ١٦١٩ وما بعدها). إلاّ أن القرآن يذهب إلى أبعد من ذلك، ما دام يعترف للمسلمين بحقّ الرّد على هجوم حتى بالقرب من الجامع الحرام (٢/ ١٩١).

(٦) Lévy- Bruhl, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, p. 183.

قلائد الحجّاج، أي القلادة الشعائرية التي تحدّد نوعيتهم كزائرين لبيت الله؛ والله يحميهم ويرعاهم على هذا النحو. ولا تجيز لنا الوثائقُ القول إذا كانت حماية الأنواع الحيوانية، في العُرْف ما قبل الإسلامي، تُطبَّقُ بلا حصْر. كل ما نعلمه هو أنَّ الإسلام يأمر بتحريم الحيوانات الجهنمية والبهائم الخطرة في الحَرَم[1].

والحال، ربما كانت السمات الرئيسة للحرم قبل الإسلام انتماءه الحضْري إلى الألوهة التي كانت تتجلى فيه وكانت تمدّه بقدسيّتها. وربما كان متميِّزاً من الحمى، الأرض المحميّة أيضاً، ولكنّه قد يكونُ مُلْكاً لشيخ قبيلة أو لزعيم قوي. ومما لا شك فيه أن الحمى، أو بكلام آخر المكان المحمي بـ محرَّم (تابو)، الذي يُحظر قتلُ طرائده، وبالضرورة يُحظر قتل الحيوانات الداجنة وقطع الأشجار فيه، يمكن وضعه في حماية الآلهة القَبَلِيّة[2]. بَيْدَ أنَّ المؤسسة عينها، التي لا يرد ذكرها في القرآن، تبدو من أصل دنيوي. «إن الشيوخ المكلّفين بقيادة الجماعة البدوية، هم أنفسهم أصحاب قطعان كبيرة، فكان لا بد أن تولد لديهم فكرةُ حماية كل تلك المصالح من تقلب مُناخِ موطنهم. ولتحقيق ذلك، كان عليهم التواضع على إقامة محميات، مناطق يُطبَّق فيها حق الإرعاء والتزود بالماء، لصالح أفراد العشيرة أو القبيلة المستفيدين من الحمى. . . منذ البداية، كان يتعيَّن على المراكز المسكونة الرئيسة أن تُحط بحمى»[3]. في المقابل، كان يُفترض بالحمى أن يستمد امتيازاته من فعل مباشر تفعله الآلهة. وحسب خرافة سابقة للإسلام، كانت الكعبة في حماية تنيّن يحرسها. وكان الرسول قد أشار إلى هذه الممايزة، حين قال: إن مكة قدّسها الله نفسه ولم يقدّسها البشر، وإن المؤمن بالله وبالآخرة يحرَّم عليه أن يسفك فيها دماً أو يقطع منها شجرة[4].

* * *

يمكن القول بكيفيةٍ عامة إن الإسلام يتقبّل الأفكار والمعتقدات العربية المتعلّقة بالمكان المقدّس. ولطالما أُتيحت لنا الفرصة، في خلال هذا العمل، للتذكير بالأصل السماوي للكعبة[5]،

---

(١) الألوسي، بلوغ م.س، ج ٢، ص ٢٨٩؛ Gaudefroy- Demombynes, *Pélerinage*, 284 Sq. كما كانت تُمنح هذه الحماية إلى المذنب الذي كان يضع حول عنقه قلادة مصنوعة من لحاء شجرة الحَرَم. كان يقول «ضرورة»، حاجة، وكان يُترك بسلام. وضع الإسلامُ حداً لهذه الممارسة (السمهودي، خلاصة، ص ١٣٢).

(٢) الألوسي، بلوغ الأرب م.س، ج ٣، صص ٣١ وما بعدها. إن حمى الوثنين فَلْس وجلسد مشهور. وإن الحيوانات التي كانت مخصصة لهما، كانت ترعي في الحمى بأمان، ولم يكن يتجاسر أحد على قتلها أو نهبها. وكانت البهيمة الشاردة التي تتجاوز حدود الحمى، تقع في أمان الله.

(٣) Lammens, *Berçeau*, op. cit., p. 60. في المقابل، لا نوافق الكاتب حين يضيف: «كانت تملك المدينة حَرَماً، وكان الحمى الموضوع تحت رعاية الآلهة، يحمل اسم الحَرَم، وامتيازاته». والحال لو كان لكل مدينة حَرَم، كان لا بد من تحوّل كل حمى إلى حَرَم.

(٤) العيني، العُمْدة، ج ٥، ص ٨٩.

(٥) راجع ما سبق ايراده بهذا الصدد.

الحاضر الذي صنعه الله لآدم بنفسه، والذي يوجد نموذجُه الأصلي في السماء[١]. إن القرآن يشدّد على الطابع القدسي الرفيع للبيت العتيق، الذي أعلنه الله حراماً، مقدساً، فهو ربّه (٢٢/ ٢٩، ٣٣؛ ١٠٦/٣؛ ٢٧/ ٩١). ولا تقف قداسته عند المعبد وحده، بل تمتدُّ أيضاً إلى منطقة واسعة غير محدَّدة النطاق. حسب المأثور الإسلامي، عندما دعا إبراهيم، بأمرٍ من الله، الناس إلى الحج، شعَّت بارقةٌ ساطعة من الحجر الأسود وانتشرت في الأماكن المحيطة. فهرب الشياطين، لكنَّهم توقفوا مذهولين، عاجزين عن تجاوز الحاجز الضوئي[٢]. بكلام آخر، نقول إن حدود مجال مكّة المقدّس تتوقف عند شعاع حَرَمِها. ولكن، إذا كانت القدسية الفعلّية تبدو مستنفدة بقدْر ما يُبْتَعد عن الكعبة، فإن بركة الكعبة بلا حدود. فالكعبةُ مركزُ العالم، وهي على صلة روحيّة بكل الأرض التي تنشر فيها بركاتها[٢].

يحظى الحَرَمُ الإسلامي بالمزايا عينها التي كان ينعمُ بها سلفُهُ العربي. ومن فضائله، كما يلاحظ ياقوت، الأمان[٣] الذي يمنحه لزائريه. ومما يُلاحظ هنا أن كل شخص ارتكب عملاً شائناً في مدينةٍ أخرى وقدم لاجئاً إلى الحرم، يفلت من مطاردة العدالة. لكنَّه يقع في قبضة الذراع الزمنية منذ أن يغادر ملاذه[٤]. كما يجري العمل على محاصرته وارغامه، بالتجويع، على الخروج من مخبأه.

من الواضح أنَّ قدسيَّة مكّة تنتقل إلى النباتات والحيوانات والأشياء. فعلى الرغم من كون ترابها لا يبدو حائزاً على أية فضيلة خاصة، يُحظَر نقلُ حفنةٍ منه خارج المجال المقدّس، أو خلطه بالتراب المحمول من مكان حِلٍ (مُدّنس)[٥]. فالحصى المأخوذة من الحرم تأخذ بالصراخ، والمخالفون يظلون مرضى ما دام الغَرَض المأخوذ لم يعد إلى موضعه[٦]. هنا تُطبَّق بحزم القاعدة القائلة بالفصل البيِّن ما بين المقدَّس والمدّنس. حتى إن مجلس **الحُمْس** قبل الإسلام حرَّمَ على الحجاج أن يأكلوا أغذية جلبوها معهم من أرض غير مقدسة[٧]. هذا العُرْف أدانه **القرآنُ** حين أعلن حلالٌ «الطيّبات»[٨]. وتبدو العادات أكثر تسامحاً بالنسبة إلى نقل[٩] مياه زمزم، النبع العجائبي،

---

(١) السمهودي، خلاصة، ص ١٨.

(٢) Gaudefroy- Demombynes, *Pèlerinage*, pp. 2 et 24.

(٣) القرآن، ٢٨/ ٥٧؛ ٢٩/ ٦٧؛ ٢/ ٢٦.

(٤) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٦١٩، نشرة وستنفلد.

(٥) السمهودي، خلاصة، م.س، ص ٣٧٩ وما بعدها.

(٦) م ن، ص ١٠ و ٣٣.

(٧) الألوسي، بلوغ الأرب، م.س، ج ٢، ص ٢٩٠.

(٨) القرآن، ٧/ ٣١ و ٣٢؛ الألوسي، بلوغ الآرب، م.س، ج ٢، ص ٢٩١.

(٩) هذا التسامح من أصل سابق للإسلام، يسهل تفسيره بالحاجات الشديدة إلى الماء التي يواجهها الإنسانُ المتنقل في بيئة قاحلة.

ذي القيمة الشفائية المُجرَّبة. فهذا الماء «يُلبّي طلب شاربه. فإذا شربت منه بقصد الشفاء، فسيشفيك الله؛ وإذا شربته لأنك عطشان، فسوف يروي الله ظمأك؛ وإذا شربت منه لأنك جائع، فسوف يشبعك الله»[1]. أخيراً، هناك محرَّمات تحمي النبات والحيوان، هي بكل وضوح محرَّمات العصر ما قبل الإسلامي.

على الرغم من هذه الاستعارات الكثيرة من التصورات العربية القديمة، أدخل الإسلامُ تغييرات بارزة في مفهوم المكان المقدس. ولا شك أن قدسيّة الحَرَم تعود دوماً إلى الله، رب البيت. لكنَّ القرآن يسعى إلى فصلها، بنسبةٍ ما، عن أية ظاهرة أرواحيّة. كما أنه يربط حظْرَ الصيد بقدسية الحاج وليس بقدسية الأماكن: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حُرُمٌ. . . وحُرِّم عليكم صيدُ البرّ ما دمتم حُرُماً﴾ [٥/ ٩٥ ـ ٩٦]. بكلام آخر، الصيد مسموح لمن لا يكون في حالةِ إحرام. ويذهبُ القرآنُ إلى أبعد من ذلك، ملطِّفاً مفهوم المحرَّم: الجزاء لا يلي الجرم حكماً، عندما لا يُرتكب عمْداً (٥/٣٣). وفي تحريم الصيد يتعيَّن إصلاح الخطأ فقط عندما يكون الانتهاك مقصوداً (٥/ ٩٥). رأينا من جهة ثانية أن السنّة تسمح للحجاج بقتل بعض الحيوانات الجهنمية أو المؤذية. كما أنها تفرّقُ تفريقاً دقيقاً بين الأنواع الحيوانية والنباتية التي تنتمي إلى المخزون الطبيعي للمكان المقدس وبين الأنواع التي دجّنتها أو زرعتها يدُ الإنسان. في هذه الحالة الأخيرة، تعترف له السنّة بحق المُلك. إن الإسلام يسحب من ربّة الحَرَم دورها كمالك وحيد وحارس غيور[2]، سواء حين يربط تحريم الصيد بالإحرام وليس بالحَرَم، أم حين يدخل مفهوم النيّة في تطبيق الجزاء، ويعترف للإنسان بحق المُلك داخل المكان المقدّس. إلاّ أن القرآن، على الرغم من هذا الإصلاح الجريء، لم يتمكن من الانسلاخ الكامل عن المأثور العربي على صعيد الصيد. فهو يفرض عملياً على مَنْ يقتلُ صيداً عمداً، تقديم ضحية للكعبة، ذات قيمة مساوية للحيوان المقتول (٥/ ٩٥). وبذلك يثبت دور الله القديم.

مع ذلك يمكننا أن نفهم فهماً أفضل المدى الحقيقي للإصلاح القرآني، لو تذكَّرنا أن الشعار الأساسي للقرآن هو توحيد القوى الخفية. فاا وحده هو رب العالم المطلق. إنه حاضر في كل مكان، لكنَّه يتجلى في الحَرَم بقوة أعظم. وهو لا يحتاج، خارج بيته المقدّس، إلى أي حرم خاص ليتلقى دعوات المؤمنين به. وحين يوضع المكان في عهدة الإله الأوحد، يكون موسوماً بتآلفٍ معين. وبنحو خاص، يمكن أداء الصلاة الشعائرية في أي مكان، من غير احتياط آخر سوى الحد اودنى من تطهير التراب، غير الضروري دوماً، لطرد الأرواح الشريرة من مكان الصلاة. في حديث

---

(١) النويري، نهاية الأرب، ج١، ص ٣١٨ ـ ٣١٩. Lammens, *Berçeau*, p. 42.

(٢) بهذا الصدد، لا يبدو لنا نافلاً تكرار ملاحظة أوردناها في موضع آخر: إن جمهور المؤمنين الشديد الاهتمام بالعبادات، يحتفظ بمفهوم الملاذ الحرام، السامي القديم، مكان اللجوء والحماية. وتالياً هذا المفهوم يوسّع تحريم الصيد يشمل كل مؤمن في حالة إحرام أو في حالة حِل (*Sacrifice*, p. 88).

منسوب إلى محمَّد جاء أن الأرض كلها مكان للصلاة ووسيلة للطهارة. وهذا يعني تقديم تسهيلين مهمّين للحياة البدوية. ويمكن القول إن مكان الصلاة يغدو متنَقلاً. فالمكان الصغير الذي يحيط بالمصّلي، المحدود بسجادة أو بمعطف، يؤدي فوقهما صلاته، يعاود إنتاج مركز العالم، وبهذه الصفة يكون مقدساً، محرَّماً، بدوام الصلاة. ناهيك بأن **المسجد**، بالمعنى الحقيقي للكلمة، هو «موضع يسجد فيه المرء أمام الألوهة»[١]. من هنا أيضاً كان عُرف التيمم الذي تناولناه في موضع آخر (مدخل).

من المفيد أن نلاحظ أنَّ شمول الأمر الإلهي مجمل العالم، يُشكِّل رداً معاكساً: فهو يجري عموماً على حساب المكان الحرام الذي ينزع إلى الانحصار في الحَرَم وحده. كما أننا نرى أن محمداً يزيل القداسة عن أماكن العبادة القديمة، ويجعلُ مكّة، بعد تردّد معيّن، **الحَرَم** الوحيد للدين الجديد. إلاّ أن تأثير العُرف والمعتقدات العربية كان أقوى. لقد أقام محمّد والخلفاء الأوائل **حمى**[٢] حقيقياً، وذلك بسلسلة من التدابير المستوحاة من الأعراف السابقة للإسلام. وحين صارت **المدينة** عاصمة الدولة الإسلامية الجديدة، كانت تنوي الاستمتاع بالامتيازات الدينية عينها التي كانت تتمتع مكّةُ بها. فالمدينة كانت تحمل ذكرى النبيّ، وضريحه ومسجده وكبار الصحابة وأولياء الإسلام. وعلى مدى الأعوام سيتعزَّز الطابع القدسيّ لهذه المدينة. هناك عدَّة أحاديث غير صحيحة تستعمل لإسناد هذا الزعم. لكل نبي حرمه. إنني أجعل المدينة مدينة مقدسة، مثلما كان قد فعل إبراهيم عليه السلام بمكة[٣]؛ لن يُراق فيها دم، ولن تُحمل فيها أسلحة للقتال؛ ولن تقطع أوراق أشجارها ولا نباتها إلاّ للعلف؛ وصيدها آمن ولن يصيبه أذى[٤]. ويضيف حديث آخر: على حيطانها ملائكة يحرسونها ويمنعونها من الطاعون والكفر[٥]؛ «غبارها دواء وتمرها يشفي كل داء»[٦]. ربما يمكن إدراج بعض الأحاديث التي ذكرناها في سياق التنافس بين مدينتي الحجاز الكبيرتين[٧]. وكائناً ما كان الأمر، فإنها تفضي إلى إنشاء حَرَم جديد يبزُّ الحَرَم المكّي[٨]، وينافسه

---

(١) G. Marçais, «L'église et la mosquée», in *L'Islam et l'Occident*, p. 174.

(٢) الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج ٣، ص ٣٤ وما بعدها.

(٣) رأينا سابقاً أن القرآن وحديثاً ينسبان حرمة مكة إلى الله ذاته.

(٤) هذا الحديث أورده عدَّة كتّاب بصيغ مختلفة (السمهودي، **خلاصة**، ص ٢٤ و ٢٧؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٤).

(٥) ابن الحاج، **مدخل**، ج ٢، ص ٣٦.

(٦) السمهودي، **خلاصة**، ص ٢٢.

(٧) Chelhiod, *Introduction à la Sociologie de l'Islam*, pp. 97 Sqq.

(٨) ابن الحاج، مدخل، ج ٢، ص ٣٨. ولكن في حياة محمد لم يكن دخول المسجد «محرّماً على الغرباء فلم يلذ به فقط فقراءُ المدينة، بل كان يلوذ به أيضاً البدو الذين كانوا يعالجون فيه مسألةً ما، فكانوا يدخلونه مع جمالهم وينصبون فيه خيمة. هنا لا شيء يشبه حرماً محظوراً على الدنيوي، مثلما كان حال هذا المكان الأول للعبادة الإسلامية».

C. Marçais, L'église la mosquée, in *L'Islam et l'Occident*, p. 175.

بقوّة، إذ إن الصلاة التي تُقام في مسجد النبي قد تكون أكبر أجراً من الصلاة التي تُقام في حرم مكة.

لأسباب مماثلة للأسباب التي أدّت إلى حرمة المدينة، صارت محارمَ أيضاً أماكنُ إسلامية أخرى. فكربلاء التي شهدت مقتل الحسين، حفيد النبيّ، وعدّة أفراد من عترته، والكاظميّة التي تضمّ رفاتَ شهيدين كبيرين[1]، هي مراكز شهيرة، محرّمة على غير المسلمين.

فمنذ أن يكون وجود رفات مقدسة كافياً لجعل أي مكان موضعاً مقدّساً، ستجعل الأرواحية، بمساعدة الصوفية، الخيال الشعبي يطلق عنانه ويقدّس ما يشاء. وهكذا، نشهد عَوْداً هجومياً للمكان المتنافر؛ فتمتلىء الأرض بأضرحة، مزارات، رباطات، أشجار وينابيع تُقام لها طقوس خاصّة وتتمتع أحياناً بامتيازات الحَرَم الكبرى[2]. إلاّ أن الوهابية سعت بحزم لوقف هذا التدفق القدسي، المتعارض بنظرها، وهي محقّة بذلك، مع تعاليم الإسلام الأول.

يمكن الاستنتاج مما تقدّم أنَّ قدسيّة المكان، أي مكان، في الإسلام، على علاقةٍ بالتجلي المباشر نسبياً لقوّةٍ مقدَّسة. ومما لا ريب فيه أنَّ هذه الديانة عرفت أيضاً ممارسة **الحمى**. ولكنَّ الحمى، كما رأينا، لا ينطبق بالضرورة على مدىً مقدَّس، محرَّم لأسباب دينية. وإن حالة المدينة لا تنفي هذا الاستنتاج ما دامت مدينة النبيّ معدودةً بمثابة حَرَم كبير. فمن شأن وجود مكان مقدّس أن يتضّمن في أساسه فكرة التلازم الإلهي. وهذه الفكرة إذْ تُطبَّق بحذافيرها، تؤدي إلى تنافر الأرض. في المقابل، من شأن التعالي أن يفضي إلى فكرة مكانٍ هندسي متجانس. فالإسلامُ الذي يؤكد التعالي، دونَ أن يجبَّ التلازم، إنما يفضي إلى اضفاءٍ معيَّن للمقدَّس على الأرض. وتقوم حيوية المشاعر الأرواحية، ذات الأصل البدوي، بملء الأرض بأشباح ماضٍ كان يعتقد محمَّدٌ بأنه قد زال إلى الأبد.

II

كما أنَّ الزمان المقدَّس على صلةٍ بالإلهي وبمختلف أشكال تجليه. فهو يحتفي عموماً بحدثٍ ديني كان له تأثير حاسم في الحياة الإنسانية: خلق الأرض، ولادة وموت بطل حضاري، عقد ميثاقٍ لنظم سلوك البشر... ومن شأن التقويم (الروزنامة) أن يُستعمل في قياس الزمن بقدر ما يُستعمل في تحديد المراحل والمواقيت التي يكون في خلالها الاقترابُ من الألوهة حسَّاساً، وفي فصلها عن الزّمان العادي. إن الأيام المخصصة للذكريات الدينية تقطع الرتابة اليومية: فهي موسومة بالاحتفالات، أو بالعكس، بالصوّم والإماتة؛ وغالباً ما يكون الصوم متبوعاً بالأعياد.

وكما كان الحال بخصوص المكان المقدس، استوحى الإسلامُ كثيراً من الأعراف الدينية

(١) الكاظمان.

(٢) في معتقدات عرب الأردن، أن بعض الأشجار المقدسة تحمي أولئك الذين يستظلّونها، من بشر أو من حيوان. فإذا وجد صيّادٌ صَيْداً تحت أغصانها، يحاذر أن يلحق به أيّ أذى، لأنه يتمتع بحق اللجوء. لا يقطع خشبُ هذه الأشجار قطّ ولا تؤذى الطيور المقيمة فيها (سلمان، خمسة أعوام، ص ١٩٢).

العربية في تحديد زمانه الشعائري (الليتورجي). ولاكتناه الموضوع، لا يبدو لنا مفيداً الدخولُ في متاهة تفاصيل التقويم العربي القديم، غير المؤكد في كل حال[1]. ولنذكرْ فقط أنّ العُمْرة، العيد المكيّ الكبير، كانت تقع في خلال شهر رجب، الذي ربما كان يتطابق مع شهر نيسان (ابريل). لقد كان عيداً ربيعياً، يجري في خلاله وسم الحيوانات الفتية من القطيع، وتضحية الهَدْي. في المقابل، ربما كان الحج عيداً خريفياً يجري في غضونه الإعدادُ لبعث الطبيعة وتجديدها قبل نومها في الشتاء. وحتى يسمح للعرب بأن يُشاركوا في تلك الاحتفالات، دون أن يتعرضوا لخطر الغزوات، كانت تُعلن هدنة طيلة شهر رجب. وكانت هدنة الحج أهمّ منها: إذ كانت تمتدّ على مدى شهر الحج، وتشمل الشهر الذي يسبقه والشهر الذي يليه. صارت ممكنةً مشاركةُ المناطق العربية الأكثر بُعداً، بفضل تلك الفترة القدسية الطويلة. كان الناس يحجُّون بكثرة، فكانوا يؤدون الواجبات الدينية دون أن يهملوا الجانب التجاري. ومن المعروف أنّ احتفالات الحج كانت تقع بعد انتهاء الأسواق السنوية الكبرى (عُكاظ، مجنَّة، ذو المجاز). ويشير القرآن بدوره إلى هذه الحالة حين يؤكد الطابع القدسي لتلك الأشهر (٩/ ٣٦). كما أنه يأمر باحترامها وتكريمها على الطريقة السابقة للإسلام، أي باعتبارها فترة هدنة وسلام. ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحُرُم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم...﴾[2]. ويرخّص من جهة أخرى بالمبادلات التجارية في خلال الفترة ذاتها (٢/ ١٩٨؛ ٢٢/ ٢٨). ولكن لأسباب لم تتضح بعد، سعى الإسلام الناشىء إلى دمج العُمْرة في الحج، على الرغم من احترامه لحرمة شهر رجب. فهل كان يسعى بذلك إلى تخليص هذين العيدين الكبيرين قبل الإسلام من طابعهما الموسمي؟ قد لا يكونُ الأمرُ مستحيلاً، وربما لا يكون إلغاءُ السنة القمرية ـ الشمسية، الممارسة آنذاك، غريباً عن تلك الاهتمامات.

الواقع هناك مجال للإشارة إلى أهم الإصلاحات الإسلامية الكبرى، ومنها العودة إلى تقويم قمري محض، أكثر تطابقاً مع طريقة البدو في الحساب. فقد ألغى القرآنُ شهر النَّسيء، ﴿إنما النَّسيءُ زيادة في الكفر يُضَلّ به الذين كفروا﴾ [٩/ ٣٧]، وكان يعتمده سكان المدن في تنظيم نشاطاتهم حسب مجرى الفصول. من الآن فصاعداً، يُحدَّد الزمان بحسب الهلال (٢/ ١٨٩)، وتقسم السنة إلى ١٢ هلالاً. وبذلك أعاد النبيُّ النظام الأول الذي أقامه الله في بداية الأزمان: ﴿إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض﴾ [٩/ ٣٦]. في الخطاب الذي ألقاه النبيُّ في حجته الأخيرة، بعد فتح مكّة، أكدَّ أن الزمان قد أكمل دورته. وهكذا، كما قلنا آنفاً، نتوّصلُ إلى تصوّر دوري للتاريخ الذي يميّز المنظومة الشرقية (راجع: الفصل الرابع: بنى الفكر الأسطوري).

(١) Lagrange, *Religion Sémitique*, pp. 276-283; Welhausen, *Reste*, p. 92; Henninger, *Fêtes de Printemps*, p. 406; *E.I.*, ., art. «Tarikh et Zaman»; Chelhod, *Sacrifice*, pp. 149 Sqq.

(٢) القرآن، ٩/٨؛ راجع ٢/٥. مع ذلك نعرف أنّ الإسلام المبكّر لم يحترم دوماً الهدنة المقدسة على غرار الجاهلية (القرآن، ٢/ ٢١٧). حتى إن محمداً نفسه أعلن أن انتهاك الشهر الحرام يقع في نطاق قانون المعاملة بالمثل (القرآن، ٢/ ١٩٤).

إلى جانب الفترات المقدسة، العربية الأصل، أنشأ الإسلامُ فتراتٍ أخرى على صلةٍ برسالة النبيّ وحياته. إن شهر رمضان ﴿الذي أُنزل فيه القرآنُ هُدىً للناس﴾ أُعلنَ شهراً للصوم[1]، وحلَّ محلَّ العاشورا اليهودية التي اعتمدها محمَّدٌ بادىء الأمر، عند وصوله إلى المدينة[2]. ولكن طبقاً للهاجس النموذجي القديم للإسلام، جرى الاعتراف بطابع مقدس وأولي لشهر رمضان. ففي حديث أورده البيضاوي جاءَ أن الله أنزل وحيه على إبراهيم وموسى وعيسى في خلال هذه الفترة من السنة[3].

لا يبدو لنا أن هناك فائدة كبرى من متابعة هذه اللائحة للأزمنة المقدسة في الإسلام. مع ذلك، فلنذكرْ عيد مولد النبيّ، الذي يعتبره الفقيه الكبير ابن تيميّة تجديداً وبدعةً، لأننا نجهل، كما يقول، التاريخ الدقيق لمولده[4]؛ وبنحو خاص، تعتبر مباركةً ليلة ١٤ ـ ١٥ شعبان، وليد القدر[5]؛ وأول ليلة من رجب؛ والأيام الستة الأولى من شوّال؛ و ١٣ و ١٤ و ١٥ من كل شهر قمري[6]. إلخ.

إن الملاحظة التي ينبغي تسجيلها، حين نحلّل التصور الإسلامي للزمان القدسي، هي أنه تصوّر مطابق، إلى حدٍ كبير، لتصوّر العرب القدامى: إنه زمن مقدَّس على صلةٍ بتجسيد لحياة الحَرَم، مهم بنحو خاص. فالاحتفالات التي تُقام في خلاله تشكّل ذروة الطقس العام وتستلزمُ مشاركة المؤمنين الواسعة. ولا يبدو أن وقف العمل الدنيوي مفروض على المؤمن. إن رب البيت الذي يسمح بعدة نشاطات اقتصادية واجتماعية (تجارة، احتفال وهْب، حلف، زواج، رقص، غناء) في مجاله المحرَّم، إنما يقبلها أيضاً في خلال الفترة المحرَّمة. وهذه تكون مطبوعة، خصوصاً، بنوع من سلام الله، الناشيء ربما من قدسية الزمان أكثر مما هو ناجم عن ضرورة توفير الأمن للحاج. وليس في الإمكان أن نقول بدّقة ما تحتفي به مختلف احتفالات الحج. ففي الإسلام، يتعلّقُ الأمرُ بتخليد ذكرى أمر الله لإبراهيم بدعوة الناس إلى أداء فريضة الحج: ﴿وأذِّنْ في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق. ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات...﴾ (٢٢/ ٢٧ ـ ٢٨). كما أن الحج يخلِّد ذكرى التضحية الإبراهيميّة التي

---

(١) القرآن، ٢/ ١٨٥. إن الرأي القائل كان رمضان شهراً مقدساً في عصر الجاهلية، يستلزم المزيد من الأدلة.

(٢) ابن تيميّة، اقتضاء، ص ١٧١؛ النويري، نهاية الأرب، ج ١، ص ١٤٩. هناك أكثر من فقيه يوصي بصوم اليوم العاشر من محرَّم (ابن تيمية، م.ن.، ص ١٧٣؛ ابن رشد، بداية، ج ١، ص ١٨١). يُلاحظ دوت ان عاشورا «هي بالاجمال رأس السنة الإسلامية الذي تتعلق به أعياد قديمة ذات طابع زراعي أساساً، لا تزال آثارها الأخيرة ماثلةً في الكرنفالات» (Doutté, *Magie et Religion*, p. 541).

(٣) البيضاوي، أنوار، ج ١، ص ١٣٦ (حول القرآن، ٢/ ١٨٥).

(٤) ابن تيميّة، اقتضاء، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٥) انظر الصفحة التالية.

(٦) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ١٨١.

تسمح لإبراهيم بافتداء ابنه (٣٧/ ١٠٧)، بذبح الكبش الذي قدّمه هابيل في الماضي، والذي حُفِظ في الجنّة لأجل هذه اللحظة المدهشة[١]. لكنَّ الأسباب المذكورة عند أولي الشأن لتسويغ أية ممارسة دينية، نادراً ما تتطابق مع وظيفتها الفعلّية التي تبدو، في الوقت الحاضر، بالغة الغموض. فربما تعلَّقَ الأمرُ بتزويد الطبيعة المستنفدة بقوة حيوية جديدة. لأنَّ الزمان، في المنظار الدوري، يكمل دورةً ويعود إلى نقطة انطلاقه، أي إلى لحظات الخَلْق العصيبة والبديعة. والحال، فإن تلك اللحظات تكون مؤاتية للفعل القدسي بنحوٍ خاص، والإنسان ينتهزها فرصةً لتجديد قوى العالم، كأنها قواه الذاتية، مطلقاً على هذا النحو دَوْراً جديداً.

أما الفكرة القائلة إن بعض اللحظات أجدى من سواها للاتصال الإنساني بالإلهي، فهي بكل تأكيد فكرة سابقة للإسلام. إلاّ أنَّ محمداً أغناها بعدَّة تطبيقاتٍ، تحت تأثير اليهودية. يذهب المأثور إلى أن الله أنزل الوحي عشية ٢٧ رمضان، في «ليلة القدر» المسمّاة على هذا النحو، لأن مصير البشر يتحدَّد فيها للعام المقبل. يقول القرآن (٤٤/ ٢) إنها ليلة مباركة؛ ﴿خير من ألف شهر؛ تنزّل الملائكةُ والروح فيها، بأمر ربها...﴾ [٩٧/ ٣ ـ ٤]. ويذهب النقد الاستشراقي إلى أن هذه الليلة على صلةٍ بانقلاب الشمس الصيفي. وإنها ربّما تسجل بداية سنة جديدة وتتسم بالسمات الكبرى لرأس السنة. وبالفعل نعرف أن هذا الحدث يوضع في المعتقدات الشعبية تحت شعار بعث الزمان وتجديد الخلق. ويرى البعضُ أن ليلة رأس السنة الجديدة ربما كانت ليلة ١٥ شعبان، التي تحمل في المأثور الإسلامي اسم **ليلة البراءة**[٢] التي يُعتقد بأن شجرة الحياة تنهزّ في خلالها. «على أوراقها توجد أسماء الموتى. والأسماء المكتوبة على الأوراق التي تسقط في تلك الليلة، تدلُّ على أولئك الذين كُتب عليهم الموت في السنة التي بدأت»[٣].

من البيِّن تماماً، حسب ملاحظة وينسينك، أن فترة الأربعين يوماً التي تفصل الخامس عشر من شعبان عن السابع والعشرين من رمضان، هي فترة قصيرة جداً لكي نتمكَّن من القول إن المقصود ليلتان مختلفتان للسنة الجديدة. وهكذا نتوصل للقول إما بشبهةٍ في المأثور، وإما بتغيير لوقت العيد نظراً لأهمية الحدث الطارىء. اللهم إلاّ إذا تعلّق الأمر، كما يبدو في افتراض ف. غواتن F. Goiten بتكييف عربي للتقويم العبراني: ليلة القدر تتطابق مع يوم الغفران، وليلة البراءة مع رأس السنة الجديدة[٤].

---

(١) تفسير الجلالين، ص ٣٨٧.

(٢) A. J. Wensinck, *Arabic New- Year and the Feast of Tabernacles*, pp. 5 Sqq.

(٣) Plessner, art. «Ramadan», In: *E.I.*, t. III, pp. 1188 Sq.

(٤) *Ibid.*, pp. 1188 Sq. لإسناد هذه الأطروحة، يضيف بلسنر: «لئن حاولنا تقريب كلمة براءة التي بقيت حتى اليوم بلا تفسير، من كلمة برئية (برية: الخلق) العبرية، ولئن فكرّنا بكون العالم، حسب التصور اليهودي، قد جرى خلقه في رأس السنة... فلربما صار لدينا حلقة جديدة في سلسلة البرهان». ويطلق وينسينك أطروحةً أخرى قوامها القول: قبل تأسيس رمضان، كان محمد قد صام لستة أسابيع، وهي الفترة التي كانت ذراها الخامس عشر من شعبان وليلة القدر. (*Arabic New- Year*, p. 11).

مهما كان الأمر، نرى مما تقدَّم أن ليلة السنة الجديدة ـ الطقسية ـ تتّصل بالزمن الأسطوري حين قام الخالق بتخليص العالم من السديم. وأن السنة التي انصرمت، استنفدت العصارة في النبات، والحياةَ في الحيوانات والبشر. وعليه، يغدو مُلِّحاً تجديدُ العالم، تجديد مخزوناته، تكرار العمل الخلاَّق، وتحديد مصائر الأموات. وفي غضون هذه الليلة أيضاً، تُكتب أسماء المؤمنين الذين سيؤدون الحج إلى مكة طيلة العام. وعددهم، مثل عدد الوفيات، ثابت. وفي اعتقاد عدد كبير من الشعوب، أن الفترة التي تسبقُ أو تلي العالم الجديد على صلةٍ بطقس الموتى وعبادتهم[1]. وربما كان الحال كذلك في الإسلام. كتب ونسينك: «جاء في الحديث أنَّ في [ليلة ١٥ شعبان] ينزل الله إلى السماء الدُّنيا، حيث يدعو بني البشر ليغفر لهم خطاياهم»[2].

وعليه، يقول الإسلام بأن الاتصال مع الغيب يمكنه أن يكون أفعل عندما يجري في اثناء اللحظات الاحتفائية بالفعل الإلهي، المتصّل بالوجود البشري. وقد لا يخلو هذا الاعتقاد من تأثير في اختيار المواقيت أي الأوقات التي تُقام في اثنائها الصلوات الخمس، الشرعية، اليومية[3]. والخاصّية عينها مُناطة بيوم الجمعة، يوم الصلاة الجامعة[4]، الذي يكرّمه المسلمون ويعتبرونه من أفضل أيام الأسبوع. حتى إن البعض يذهب إلى أنَّ نشور الموتى سيكون يوم جمعة.

ولكن، على الرغم من المكانة المهّمة التي يحتلها الزمانُ القدسي في الحياة الدينية، لا يعرف الإسلامُ أيام العطلة، ولا ينبغي للمسلم التوقف عن العمل في حينٍ من الدّهر، احتراماً للإلهي: إن يوم الجمعة، وهو عملياً يوم راحة، ليس يوم عطلة بالضرورة. فالقرآنُ يدعو المؤمنين إلى إقامة الصلاة فيه وأداء واجباتهم الدينية لا غير؛ لكنه يأذن لهم بعد فراغ الصلاة بالسعي وراء رزقهم ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ [٦٢/ ١٠].

ربما استغوانا تفسير هذا الموقف السلبي من الزمن القدسي، برغبةٍ في التمايز من اليهود والنصارى، وحتى برغبة التعارض معهم. وإذا اكتفينا باعتبار سياسة محمد الدينية، فإن الافتراض لا يجانب الحقَّ في شيء. ذلك أن اختيار الجمعة بوصفه «يوم الرّب» يكفي وحده للدلّ على عزم المشترع في الانفصال عن «أهل الكتاب». لكنّه حين لا يأمر بيوم راحة فعلي، إنما ينصاع لاهتمامات أخرى. وعليه، لا يجوز أن يغيب عن ناظرنا أن معاصري محمّد ـ بصرف النظر عن اليهود والنصارى ـ لم يكونوا إطلاقاً معتادين على شيء مشابه ليوم السبت. وكان إلزامهم المشاركة في الصلاة العامة، مهّمةً شاقةً لم يقبلوها بطيبة خاطر. لقد جرّبَ النبيُّ ذلك الأمر واشتكى منه بمرارة في القرآن: ﴿وإذا رأوا تجارةً أو لهواً انفضوا إليها وتركوكَ قائماً. . .﴾ [٦٢/ ١١]، وسط

(١) Mircéa Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 100 Sqq.

(٢) Wensinck, *E.I*., t. IV, p. 248.

(٣) ابن قدامة المغني، ج ١، ص ٣٧١ وما بعدها. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, p. 30; Chelhod, *Les attitudes et les gestes de la prière rituelte dans l'Islam*.

(٤) القرآن، ٦٢/ ٩.

الصلاة. ومما لا شك فيه أنّه كان قادراً، في المدى البعيد، على إصلاح العادات وادخال مفهوم يوم العطلة. وهو إن لم يفعل ذلك، فلأن مبدأ السبت يبدو متناقضاً مع جدليته العامة حول القدسي. إن الله هو ربّ الزمان والحياة: وتالياً، لا يحتاج قطّ إلى أن يُخصص له يومٌ خاص، ما دامت كلُّ آنات الوجود ليس لها هدف آخر سوى تحقيق مشيئته. وفي كل لحظة يستطيع المؤمن أن يناديه: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإنّي قريبٌ أجيب دعوة الداع إذا دعانِ...﴾ [القرآن، ٢/ ١٨٦]. والحال، تعيَّن على الإسلام أن يتوصل إلى فكرة زمان مؤتلَف ومتصّل، ربما لا يتضمن أي تفريق نوعي بين مختلف أجزائه. ولكن مرّة أخرى، وكما هو الحال بالنسبة إلى المكان، يفتح التلازم ثغراتٍ كبيرة في أفق القرآن المتعالي. والمطلوب من المؤمن، تحديداً، هو اكتناه اللحظة المناسبة، الحين، الذي يمنح فيه الله للوجود البشري توجهاً جديداً، أو ينعم فيه بمزيد من النعمة عليه. لذا يبدو ممكناً القول، مع ماسينيّون، إن الزمان، في الفكر الإسلامي، هو (عملياً) زمان منقطع[١]، شرط عدم تقديم هذا الانقطاع كأنه نتيجة للتعالي.

في ديانة المدينة، تتجلّى الألوهة للإنسان أو تتصل به في آناتٍ خاصةٍ وفي مكان تختاره هي ليكون بيتها. والإسلام إذْ يتقبَّل فكرة مكانٍ قدسيّ، آلَ إلى تجاوز حمى الحَرَم، لينتشر في الكون، لا يمكنه إلاّ القيام بدمج الزمان القدسي في منظومته، ونشره على جزء من الدهر Khronos[٢]. وفي آخر المطاف نصل إلى التناقض الجدلي المُشار إليه في مستهل هذا الفصل، بين مكان قدسيّ قد لا يكون ضرورياً أبداً لصلاح الشعائر والطقوس[٣]، وبين زمانٍ قدسيّ مليء بنشاطات دنيويّة.

---

(١) «يرى الفقيه المسلم أن الزمان ليس، تالياً، «ديمومة» متصلة، بل هو كوكبة، «درب تبّانة» آناتٍ (كذلك المكان غير موجود، وليس هناك سوى نقاط). إن علم البدع يدين الفلاسفة الماديين بوصفهم دهريين يؤلهون الدهر (أو الديمومة)» (L. Massigon, *Le temps dans la pensée islamique*, p. 141).

(٢) الواقع أن انقطاع الزمن الديني يبدو على صلة وثيقة بتنافر المكان.

(٣) إن الحج، المحدَّد في الزمان وفي المكان، يشذُّ عن ذلك. مع ذلك حجَّ الحلاَّج في بيته الشخصي، حول حجر مربّع، يُمثِّل في نظره الكعبة! (Massignon, *Hallâj*, p. 275).

خواتم

في دراسة تنقيبيّة، ملأى بالايحاءات وغنّية بالعِبر، حيث يتآلفُ الفهم العميق ويتناغمُ مع دقة التحليل، يقدّم لنا جاك بيرك ملاحظاته حول عرب اليوم، المحكومين بأحكام الماضي المأثور، ومشاهداته لتكيّفهم مع الحياة الحديثة ومشاكل الغد. إلاّ أن حذراً معيّناً، مبرراً في السياقة حقاً، من «المآثر الكلاسيكية للتبحّر الماضوي»[1]، يبعدُه عن «المحلّلين المأخوذين بحب الآثار الباقية»[2]. والواقع أن أبحاثه تقوم فقط على المُباشر والمعاني وأنه يعبِّر عنها وفقاً لنمطٍ شخصيّ جداً. وبدلاً من التموضع تحت شعار المانا، ينهج درب هيراقليطس، وليس درب إبراهيم [على طريقة لويس ماسينيون]، لاكتناهٍ أعمق للعربي التقليدي[3]. إن اختباراً مديداً للعالم العربي سمح له في الواقع بأن يزداد إصغاءً للنفس المسلمة، وأن يسبر أغوار تطلعاتها وأن يقدّمها لنا حيّةً ومرتعشة.

يصعب في بعضة أسطر تقديم لمحة ولو موجزة عن هذا الكتاب الكثيف، ذي الآفاق الواسعة. ناهيك بأننا إذْ نتكلم عليه في آخر استطلاعنا، فإننا لا نرمي إلى تلخيصه، فهذا عمل لا معنى له، بل نرمي إلى أن نلحظ أنّ بُنى هذا العالم المتحرّك، لم تُعانِ من التغيّرات الكبرى التي كان يمكن صدورها عن احتكاكٍ حميم ومديد بالحضارة الصناعية. فالحداثة قد تمسّ العلامة أكثر مما تمسُّ الموضوع، والصميم أكثر من الشكل.

صحيح أن دراسة بيرك قد توحي، في بعض المواضع، بتطورٍ أعمق على صعيد المعتقدات والممارسات الشعائرية، من التطور الذي توصلنا إليه تجربتنا الخاصة. ذاك أن العالم الذي تستند إليه تجربته المُعاشة والذي يحلّله بدقة، إنما يغضُّ عنه الطرف، ربما بعلمٍ لأنه درسه في موضع آخر[4]، وتحديد يغضُّ الطرف عن المجال الخاص بالاثنوغرافيا، مع أنه مألوف جداً لدى مؤلف البنى الاجتماعية للأطلس الأعلى. إن كل عناصر هذا المجمّع المتروك، المُهمل نسبياً، ما زالت

(١) J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, p. 7.

(٢) *Ibid*, p. 243.

(٣) *Ibid*, p. 26; et p. 270.

(٤) J. Berque, «Histoire sociale d'un village égyptien au xxe siècle; Id, Nomades et Nomadismes en zone aride, Introduction», In *Revue internationole des sciences sociales* , Vol XI, 1959.

تحيا على المنوال التقليدي[1]، المعزولة بشدّة، بالمساحات الصحراوية أو شبه القاحلة، عن التقلّبات التي تهز المناطق والمجامع المجاورة. والحال، فإن العرب الذين يحلّلهم جاك بيرك هم في المقام الأول حَضَرٌ (ومدنيّون): رجال سياسة ذوو تأهيل جامعي، أساتذة، مثقفون[2] بثقافة غربية غالباً، صناعيّون، تجار، موظفون، مستخدمون، عمال... إن هذه الفئات المتنوعة من السكان، المشغولة بأفكار إصلاحيّة، والمؤصلة أحياناً من أصولٍ دنيا، تطمح إلى تجديد شامل للقيم. لكنْ يبدو أنَّ الاستيعاء Prise de conscience يقف، معظم الأحيان، عند التجليات الايديولوجية وحدَها: فهو يُثيرُ المسائل لكنّه لا يمسُّ الواقع. إن القوقعة المزمنة للأعراف والتقاليد كانت في بداية تفكّكِ قشرتها الصلبة؛ وكانت لا تزال تمانع ممانعةً شديدةً قبل أن تنكسر وتستسلم. ولئن كان المثقفون، وبالأحرى بعضهم، يدينون السلفيّة في العقيدة، فذلك لأن العقيدة لا تزال فعّالة جداً.

وبلمسات معيّنة، يذكرُ جاك بيرك دور الدين في المجتمع العربي مطلع القرن: «تكمنُ السنة في فترات حياة عادية، هادئة، رتيبة، مُملّة، ولكن تتخلّلها بمناسبة عدّة أعياد، فتراتُ حماسٍ اجتماعي واهتياج: احتفالات الفطر، الرجوع من الحج، النذور، الأضحى واحتفالات الزوايا. تضاف إلى ذلك الشعائر العائلية»[3]. من المحتمل أن يستمّر هذا الدور الضاغط في مواصلة ضغطه الشديد. فما النشيد الحربي للمقاومين المصريين، منذ حملة السويس، بشيء آخر سوى صرخة تحالف المسلمين الأوائل: الله أكبر، التي استرجعها أيضاً متمردو بغداد وثوّار دمشق. ولا تبدو التحررية العقائدية أنّها تذهب إلى أبعد من بعض المواقف الجريئة التي اتخّذها بعض الحالمين الطوباويين. ففي المشرق العربي «لادين المستقبل» ليس للغد القريب. بل الأمر على العكس، إذْ

---

(١) إن هذا العالم الخاص الذي يمكنُ اعتباره، بالمعنى الإثني، بمثابة الممثّل الأنقى للمجمّع العربي، يهتّم بقضايا مختلفة اختلافاً تاماً عن قضايا الحَضَر. فهو عالم أقل معرفة، وربما أقل عذاباً، إذ إنه مشغولاً جوهرياً بمسألة التكيف مع القتنية الحديثة. ولكن، كما هو الحال لدى المدنييّن، يثير الاستيعاءُ المسائل. لكنّه لا يؤثر بالعادات تأثيراً جدّياً. إن هذا الشيخ البدوي الرائع، المتعدّد الزوجات - كان قد وصل إلى المرأة التاسعة والثلاثين - الذي كنت أستثيره باسئلة عن تقاليد عشيرته، كان يتجنبها بدرايةٍ لكي يحادثني عن الحاضر ومستلزماته. لكنّه كان قد ثار عندما علم أن ابنه، المتزوج من بنت عمه، يبحث عن زوجة أخرى، خارج عشيرته العائلية الصغرى، فهذا عُرْف قليل الشيوع في البيئة البدوية، ويفرضه التطور الاجتماعي.

(٢) الأدبُ العربي المعاصر تجتاحه إصداراتٌ كثيرة، مصدرها مثقفون منحرفون عن محورهم، يعبّرون عن «قلقهم» المستعار وسط طمأنينة مسطحة. فما من شرقيّة، لم يتسمم فكرُها بقراءات أو بمؤثرات «صعبة الهضم»، لن تستعير من ليلى بعلبكي لغتها، ولن تتبعها على طريق التمرد الفاضح ضد الأم. ولكن للوقوف خارج الدروب المألوفة، لا بد من دفع ثمن «التمرّد الأخلاقي» في بعض الأحيان. ذلك أن جان - بول سارتر المقروء أكثر مما هو مفهوم، والذي جرى النطق باسمه أمامي مؤخراً، على لسان بدوي «أُميّ»، تحت خيمة بدوية متواضعة، في عزلة النّقب الشديدة، ربما كان مسؤولاً عن عدّة مسائل مُعاشة خطأً وزيفاً، ولا علاقة لها بالمقاربة الاقتصادية.

(٣) J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, p. 17.

إن أكثر من حاكم، والجمهور بالضرورة، يتمّنى لإصلاح الإسلام في مجده، أن يقوم دينُ دولة[١].
زدْ على ذلك أن بيرك، المستعرب الكبير والنفساني الدقيق، يذكّرُ مُحقّاً بأن «الشعب بأسره حافظ على عقيدته»[٢]، وأن الماضي «شبه المغلوب في كل مكان مبدئياً، ما برح شديد الممانعة والمقاومة في الوقائع»[٣].. ويلاحظ أن العودة إلى الكلبي، الشمولي، يمكنه أن يرتدي رداءَ ترميم الإسلام[٤]، بين أشكال أخرى محتملة.

والخلاصة أن تحليله للإنسان المسلم يقودنا إلى عتبة الاثنولوجيا. فهذا النموذج الإسلامي ـ القروي، الفلاّح، الريفي المؤهّل في المدرسة القرآنية ـ «يصدر عن عمق عربي أو شرقي، سابق للإسلام»[٥]؛ لكنّه في الوقت عينه، هلّيني، جعلته الظروف «جحيمياً»[٦]. وهنا بالذات تكمن مأساة أنتلجنسيا الشرق الأوسط: الهلّيني لا يثور على القديم، فيما يوصل العربي إلى الإسلام، والإسلام إلى العربي. إنه خيارٌ خطير بين إرثٍ روحيّ كوّن الكائن العضوي على مدى الأيام، وبين تطّلعات لا يمكنها أن تتحقق إلاّ على حساب هذه الثقافة بالذات. فإذا كانت قطيعةُ الإنسان التقليدي العربي قطيعةً كليّةً وصادقة، فمن شأنها أنْ تُفضي إلى العدميّة. لحسن الحظ، ليس التفكك بالغ الحدَّة. ذلك أن البُنى التي أثّرت في الإسلام، وعاشت وتواصلت فيه، والتي لم يزعزعها الاحتكاك بالحضارات الساسانية والبيزنطيّة، قدَّمت الدليلَ على صلابتها، وتبدو قادرةً اليوم على مقاومة جاذبيّة الغرب. إن الحاضر الذي يضع الماضي سداً منيعاً في مواجهة الفهم، لا يمكنُ في آخر المآل اكتناهه إلاّ في ضوء هذه الطرق في التفكير وفي التصرّف، ذات الأصل العربي قبل الإسلامي غالباً، وليس في ضوء العادات التي تعرَّضت ببطءٍ ولكن بشكل مؤكد لتقلبات الزمان. من هنا ضرورةُ توضيحها بواسطة المنهج التاريخي المقارن.

من هذه الزاوية، تبدو اثنولوجيا العالم العربي مميَّزةً جداً. فبينما يكونُ هذا المنحى العلمي مقطوعاً عن الماضي في القطاعات الأخرى التي يتناولها، نراه مستقرّاً هنا، باطمئنانٍ، في التاريخ. وفيه يجد الاثنولوجي، مثل الإخباري، ضالته المنشودة، لتبيان بعض الأعراف والممارسات التي يذكرها القرآن أو يرويها الحديثُ؛ ولطالما تصرَّفا أحياناً كما يتصرف الاتنوغرافيّ الحقيقي. وفوق ذلك، كما بيَّن كلود ليڤي ـ ستروس، إن الفرق الأساسي هو في وجهة النظر بين التاريخ

(١) لمناسبة الانتخابات التشريعية السورية، سنة ١٩٥٤، لم يتردّد الشيخ طنطاوي، لكي ينال من مرشح مسيحي بارز جداً ووطني كبير، في التذكير بخطبةٍ ألقاها في الجامع، بأن الله قسّم البشر في القرآن إلى «مؤمنين» و «منافقين»، وأن أقل مسلم في أندونيسيا أعلى كعباً من هذا المرشح.

(٢) J. Berque, *op. cit.*, p. 250.

(٣) *Ibid*; p. 156.

(٤) *Ibid*, p. 259.

(٥) *Ibid*, p. 24.

(٦) *Ibid*, p. 28.

والاثنولوجيا اللذين يتكاملان لحسن الحظ: فهو ليس فرقاً «في الموضوع ولا في الهدف ولا في المنهج؛ ولكنَّ... موضوعهما واحد، وهو الحياة الاجتماعية؛ وهدفهما واحد، وهو أفضلُ فهمٍ للإنسان؛ ومنهجهما واحد، إذْ يتباينُ فقط مقدارُ طُرق البحث، إلاّ أنهما يتمايزان خصوصاً باختيار الأفاق المتكاملة: ذلك أنَّ التاريخ إذْ ينظّم معطياته بالنسبة إلى التعابير الواعية، إنما تنظّمها الاثنولوجيا بالنسبة إلى الشروط اللاواعية للحياة الاجتماعية»[1]. وربما كان بالضبط هذا هو مطمح الباحث الذي يدرس تطور وتكوُّن ممارسةٍ، عبادةٍ، مؤسسةٍ... ويوضح طبيعتها ويحدّد وظيفتها ويصل إلى الطبقات العميقة (معايير ثقافيّة ونزعات نفسانية ـ فيزيولوجية بنحوٍ خاص) التي يرتفع فوقها المبنى. غير أن الوثائق التاريخية التي يمكنها السماح للإثنولوجي بالمضي قُدماً، لا تكون في متناوله غالباً. ولهذا سببان جوهريان: من وجهٍ، لأنَّ المجتمعات التي يدرسها تجهلُ الكتابة عموماً: ومن وجهٍ آخر، وبنحو خاص كما لاحظ بحق كلود ليڤي ـ ستروس «لأنَّ ما يهتّم به مختلفٌ عن كل ما يرنو الناسُ عادةً إلى تثبيته في الحجر أو الورق»[2]. وبوجه خاصة تنتمي إلى الاثنوغرافيا الوقائع التي تتراءى لناظريه. والحال، فإن مادَّة كهذه، مهما كانت ثمينة، تبدو غير كافية من عدَّة جوانب. إذ إن حاجزاً تاريخياً يقوم بين الحاضر والماضي البعيد، ويكون مهماً على قدر ما يكون شبه خارجٍ تماماً من الذاكرة الجماعيّة.

أما الباحثُ الذي يسعى، على قدر الإمكان، إلى سدّ هذه الثغرة باستطلاع موسّع ومكثّف في آن، فلا بد له من اللحظ أن جهوده المبذولة نادراً ما تتكّلل بالنجاح. والمأساة، كما يشدّد ليڤي ـ ستروس على ذلك بمرارة معينة، هي أن الاستقصاء التاريخي يعوّض في الانثروبولوجيا الاجتماعية على صاحبه تعويضاً بخْساً: «إدعاءُ ترميم ماضٍ نعجز عن بلوغ تاريخه، أو الرغبة في صنع تاريخ حاضرٍ بلا ماض»، هذا هو الخيار بين أمرين أحلاهما مرٌّ»[3]. والحال، هل ينبغي، بحجّة أن تاريخ الاثنولوجيين غير صالح كفايةً، التخلي عن البعد التعاقبي، للاكتفاء بالتحليل التزامني؟ ينهض ليڤي ـ ستروس بحق ضد هذا الموقف الذي وقفه مالينوفسكي ومدرستُه، لأن «قليلاً من التاريخ (ما دامت، بكل أسف، هذه هي جائزة الاثنولوجي)، خيرٌ من عدم التاريخ كله»[4]. فالتصرّف على نحو آخر، قبول الاستقالة، يعني الحكم على النَّفْس بعدم فهم «علَّة» الأشياء، للاكتفاء بـ «الكيف»، لأنَّ العلّة التي تُذكر لتسويغ ممارسة أو عادة، ليست بالضرورة هي العلة الصحيحة، أي تلك التي أثارت الممارسة فعلياً. أحياناً يكونُ التفسير الذي يقدّمه المُفسِّر «عقلانياً» بقدْر ما يكون مسلياً: «يُقارن باتانوني شبه عراء المسلم، في ثوب إحرامه، بشبه تعرّي السابحين الذين

---

(١) Cl. Lévi- Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 24 Sq.

(٢) *Ibid*, p. 33.

(٣) *Ibid*, p. 5.

(٤) *Ibid*, p. 17.

يعرّضون أجسامهم للشمس على الشواطى[1]. قد يكون التأويلُ أقلَّ تضخيماً، لكنّه مع ذلك لا يكون مقبولاً.

إن مطمح الاثنولوجيا هو وضع الاستقصاء التاريخي في خدمة الباحث، مثلما هو الحال بالنسبة إلى المادة الاثنوغرافية. ومن حسن الطالع، أنَّ هذا الزَّعم الذي لا يبدو دوماً قابلاً للتحقيق، يبدو مقبولاً في المجال العربي[2]، حيث يمكن اجتماعُ الشرطين الأساسيين اللذين يجعلانه ممكناً، خصوصاً على الصعيد الديني. فالأمر يتعلّق عملياً بشعبٍ ذي كتابة، شديد التعلّق بتاريخه وماضيه، وفوق ذلك يخصّص في كتاباته مكانةً مهّمة لهذا الفرع من المناشط البشرية، الذي لا يهمُّ المؤرّخَ عادةً. إن الاعتقادات والعبادات والعادات مدوّنة بأمانةٍ في مدوّنات قديمةٍ جداً، وتُمارس اليوم كما مُورست منذ أكثر من ألف سنة. وهذه المدوّنات عينها تُحيل إلى القرآن و الأحاديث، التي تُحيل بدورها إلى ممارساتٍ أقدم بكثير مما رواهُ مؤرخون متحمسون. سواء بطريق الرواية (السمع - القول)، ضاغطين قدْر الإمكان حَلْقاتِ التسلسل، حلقات الإسناد الذي يرجع إلى أول راوية، أم بطريق القيام بجمع «الآثار الباقية» لدى البدو. ومما لا شك فيه أن البدو لم يحتفظوا بالعادات ما قبل الإسلامية كما هي. غير أن الاثنوغرافيا المعاصرة تبيّن لنا أن عندهم أمانةً مدهشة تجاه التقاليد، حتى عندما تكون متعارضة مع التعاليم الإسلاميّة. وعليه يمكننا، حتى على الرغم من نواقص الذاكرة الجماعيّة، النظر عموماً إلى الوقائع التي يوردها الإخباريّون والحوليّون، على أنها صالحة إثنولوجياً، بقدْر ما نتخلى عن الحَدَثيّ. وعلى هذا النحو، يبدو ممكناً الكلامُ على تواصل القدسي لدى العرب، منذ العصر ما قبل الإسلامي حتى أيامنا، بمعنى أن المقصود ألوهة واحدة، ممارسات شعائرية واحدة، معتقدات واحدة، مع ربط الكل وتكييفه مع رؤية توحيدية للعالم. وخارج وضع الجنّ، حالياً، تحت أوامر العليّ القدير، لم تتبدّل أبداً صفاتُ ولا وظيفة هذه الكائنات السفليّة.

ومن جهة ثانية، يواصل العالمُ الخفيُّ إخضاع العالم البشري لمكائد أو مخاتلات مذهبٍ أرواحيّ تذكّرُ تجلّياتُه، لا سيما في أشكال البَرَكة، بتجليات الجاهلية المُعرفة في القِدَم. على الرغم من التحوّل العقيدي الذي قاد العرب إلى الشمولية أو العالمية، فإنَّ أزليّة الاعتقادات هذه تبيّن أنَّ معاييرها الثقافية، «التي لا تُعَدُّ بنىً آلياً»[3]، قد تكون هي نفسها اليوم، قبل بلوغها سن التوحيد. فالإسلام القريبُ جداً من المسيْحيّة واليهودية، ينفصل عنهما بهذا التراث العربي الذي يحدّد، في آخر تحليل، المعالم السوسيولوجية الأساسية لإنجازه الحضاري. فهل ينبغي وصف هذا الإنجاز بأنه عربي أو إسلامي؟ الصيغتان مستعملتان معاً إلى حدٍ بعيد، والارتياب في اختيار الصفة، يسمحُ وحده باكتناه التشابك العميق بين الظواهر المعنيّة[4]. إذْ من زاوية الاثنولوجيا الدينية، إن تصوّر

---

(١) Batanuni, *Rihla*, p. 183 Sq.

(٢) كما هو الحال في قطاعات أخرى من العالم السامي.

(٣) Cl. Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale* , op. cit., p. 309.

(٤) من البداهة أننا حين نتكلم على تأثير عربي في الحضارة العربية - الإسلامية، لا نقصد اللغة وحدّها. فالمقصود =

قدسيّ متعالٍ ومتلازم في آن[١]، تصور طهارة روحية وشعائرية، ورجس سفلي ومادي، مع ما يلازم ذلك من أعمال إيجابية ومضامين سلبية، إن هذا كلّه يفرض بلا هوادة ممارساتٍ وحدوداً، ويستبعد العشوائية، ويقدم خياراً بين الحسَن والمستحَب والحلال والمقبول، ويكاد يستثير على الدوام سلوكاً إسلامياً خاصاً، لكنّه يُحيل إلى أعراف سابقة للإسلام، وإلى بُنى تصدرُ عن إرث عربيٍ، بل ساميّ. وهذا بالذات ما حاولنا تسليط الضوء عليه، حين وصفنا المعالم الفنومنولوجية (الظواهرية) للقدسيّ عند العرب، وحين حلّلنا آثاره في المعتقدات والعبادات.

* * *

لئن كان يستحيل إنكار أثر اليهودية والمسيحية في الإسلام، كما عُرفتا لدى عرب الحجاز في مطلع القرن الميلادي السادس، فقد يكون الأنسبُ، مع ذلك، ردَّه إلى أبعاده الصحيحة. فعلى آمادٍ طويلة، ومؤخراً أيضاً[٢]، لم يُرَ في المألفة القرآنية سوى تطبيع عربي بسيط للتوحيد التوراتي، الذي عدَّلته المسيحية نسبيّاً. وعلى أثر أعمال تور آندري[٣]، صار يُخصَّص انتباه أكبر لتعاليم الكنيسة السريانية، وبرز اهتمام بتبيان المطابقات بين النصّ القرآني والأناجيل، لا سيما إنجيل متى[٤]. واليوم، نلتفت بخجل نسبي إلى الجانب العربي، لأننا أدركنا، في آخر المطاف، «أن تلك

= بالأحرى مُجمَّع ثقافي تنقله اللغة والتعابير القرآنية، مجمع قائم على بُنى شبه البداوة، ومتأثّر بالممارسات البدوية والسابقة للإسلام، ومطبوع بطابع التداعيات الأرواحيّة. ففي دراسة حصيفة يتساءل برانشفيغ عمّا «إذا كان مشروعاً الكلام على حضارة مسلمة» وما هو معيارها (*Perspectives*, p. 6). «إن المعيار الديني مقبول... إنْ كان هو السمة المهيمنة. وإن كان تأثير الدين المعنيّ، المباشر أو المُداور، قابلاً للاعتبار كأنه مُحدِّد ليس في المشاعر والأفكار وحسب، بل أيضاً في مختلف فروع النشاط البشري، العامة والخاصة» (م.ن. ص ٧). ويخلص إلى أن الشعوب الإسلامية ومسار تاريخها أسهمت بدرجات شتى في هذه الحضارة، وأن في العصر الوسيط إذا كان المقصود بالنسبة إلى البلاد العربية أو المتعرّبة، حضارةً مستقلةً، متسمة بعامل الإسلام، فإن الأمر لم يكن كذلك في المجتمعات الملوّنة، عند البربر، وفي الدول الإسلامية المعاصرة المحدثنة أو المغربنة. وعليه، يبرز الكاتب، ربما بلا قصد، التأثير العربي، على الرغم من رفضه الذريعة اللسانية، وهو محق بذلك، إذا أخذت هذه الذريعة بحد ذاتها. فلا شك، كما يلاحظ برانشفيغ، أن الفرس والترك جسدوا في مجرى تاريخهم الحضارة الإسلامية (م.ن، ص ١١). لكن عملهم لم يكن ممكناً، كما يبدو، إلاّ بقدر ما تبنّوا ثقافة القرآن، وهي عربية بلا ريب. لذا فإن المجتمعات الملونة، السوداء أو الصفراء التي اعتنقت الإسلام، لم تتأثر بهذه الحضارة إلا قليلاً، إذ تقبلوا عقيدتها دون أن يستوعبوا ثقافتها.

(١) في الإسلام السلفي، يلاحظ ج. بيرك «أن الشخصية تقومُ على تعالي الله وعلى نوعٍ من تلازم السلوك في آن» (*Les Arabes*, p. 258).

(٢) H. Zakarias, *De Moïse à Mohammed*; *Vrai Molammed et faux Coran.*

(٣) 'Tore Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme.*

(٤) *L'Islam et l'Occident*; M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*; ID., *L'Origine des termes Issa-al- Masih* (Jésus- Christ) *dans le Coran.*

المؤثرات [مهما كانت كبيرة]، لم تتوصل إلى الإحاطة بالواقعة الإسلامية بأسرها»(١). وعليه، آن الأوان الكبير لكي تُناط بيئة مكة العربية بالمكانة التي تعود لها في صياغة الإسلام وبلورة تعاليمه.

لطالما جرى التأكيد على أن الإسلام يجهل التلازم ويستغرق في تعالٍ مُطلق يحوّل الإنسان إلى مجرّد عبد. الحقيقة أن هذا القول غير صحيح إلاّ إذا نظرنا فقط في الجانب العقيدي، وبالأخص في تصوُّر الإلهي. إن الحقيقة الأساسية التي جاء بها محمّد ليست في الواقع بشيءٍ آخر سوى **توحيد القوّة القدسية**. وهذه الحقيقة لا تقبل تنازلاً ولا تنازعاً ولا تفويضاً لسلطة مصدرها في الله وحده. وما الأنبياء أنفسهم سوى رسل مبشّرين. لقد أُطيحت الأوثانُ وأُزيل وسطاءُ القدسيّ، وطُهِّرَت الأرض كلها تقريباً من تجليات الإلهي الحسيّة. أما الإنسان المنصرف إلى وحدته الدينية، فلا ملاذَ له إلاّ الله، ربه، القوي، العليّ. ولكن إلى جانب هذا الوجه الخاص للعقيدة الإسلاميّة ـ الذي لا يعدّ في نهاية المطاف غريباً تماماً عن الاهتمامات التوحيدية للعرب القدامى ـ، يبدو أن التلازم هو السمة المهيمنة على التصوّر الإسلامي للقدسي، على صعيد السلوك. صحيح أن القدسيَّ عينه لا يتجّلى البتة في الكائنات والأشياء عموماً، أو لا يغدو غَرَضاً ماعونياً(*). لكن الإسلام إذْ يُعلِّي القدسي فإنّه لا يستنفده، لأنه موجود خارجه. فهو منشطر بين الطاهر والنجس، بين الدين والسحر، ويتجلى في مظاهر قوّة خفيّة، باطنة، لا يمكن المسُّ بها كيفما أتى وبلا عقوبة. إن **الحرام**، المحظور، الممنوع هو الذي يُقال هنا على القديس والإبليس معاً، وهو الذي يعزل عن بقية العالم كلَّ ما يعاديه. وإن المسلم يُجانبه باستمرار وحتى إنه يتوسل الوسائل المناسبة للتخلّص من كل عنصر خطر يمكنه أنْ يبعدَهُ عن أداء عباداته. كما يوجد أيضاً قدسيٌّ حلال، مرن، ممكن استعماله، بمعنى أنّه لا يؤذي الكائن العادي. فهو يحمل **البَرَكة** ويمدُّ الرُّقى والتعاويذ بفعاليتها.

نحن بعيدون، إذاً، من ذلك التعالي المطلق الذي أعلنه المعتقد وأكده الفلاسفة. وبالعكس تماماً، من السمات الأساسية للقدسيّ أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنشاطات المؤمن الدنيوية. وهكذا فهو لا يقوم بغير ترجمة الاهتمامات الخفيّة لمجتمع ظلَّ أرواحياً في أعماقه، على الرغم من تطوره. وكما شدَّد هـ. چيب، لم يقم محمّد «بغير إضافة قوّة ضبط أعلى، إلى مستودع الأرواحية العربية؛ وهذه القوة تقوم على شخصية إلهٍ عليّ قدير. لكنَّ الإرث العربي استمرّ قائماً تحت هذا الرّتاب الأرفع»(٢).

حاولنا تبيان هذا الإرث العربي والتشديد على أهميته وتأثيراته عبر صفحات هذا الكتاب. إن ثوابت الفكر العربي تتراءى لنا من خلال اهتمامات الإسلام التقديسية؛ وأن التفسير الأسطوري المُقترح لأصول المؤسسات والعادات، نراه مستعاداً أيضاً في هذا الدين الذي يخصِّص مكانة كبيرة

---

(١) R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*, p. 22.

(*) الماعون هو كل ما يُستعان به (م).

(٢) H. - A. - R. Gibb, *La Structure de la pensée religieuse de l'Islam*, p. 11.

للأبطال الحضاريين. حتى إن صورة الله، الأحد، لا تنجو تماماً من هذا التأثير: فإله القرآن غالباً ما يتصفُ بصفاتٍ تقرّبه من صورة سيّد عربي كبير. وعلى الرغم من محاولة محمد التطهيرية، احتفظ الملائكة والشياطين بالسمات الأساسية لأسلافهم قبل الإسلام، بحيث يبدو لنا أن من العسير تبيان صفاتهم وأسمائهم دون الرجوع إلى معتقدات الجاهليّة. مثال ذلك أن التصوّر الإسلامي للنَّفْس مطبوع بالطابع عينه، ما دمنا نصل في نهاية الأمر إلى الثنائية، إن لم نَقُلْ إلى الكثرة، في مقابل النزعة التوحيدية لعقيدة التوحيد. ولا يبدو التعالى مستبعداً انتشار تيّار خارق في بعض الكائنات، التي لم تقم عموماً بشيءٍ يُذكر، حتى تستحق هذه السّمة السماوية. على مثال الشعراء والكهّان، يكون السادة، الأشراف، المجذوبون موضع حظوةٍ خاصةٍ ويمكنهم الإتيان بالعجائب. كما يمكن للحيوانات أن تتمتع بطابع قدسيّ مستديم، لم يبقَ منه، في الإسلام، سوى جانبه السلبي. والحال فإننا نصل، على الرغم من كل شيء، إلى حضور صوفيّ وفعلي معيَّن للسلطان الخارق في الكائنات والأشياء. إن هذا التلازم، الأرواحي الأصل، يُبقي أخيراً على فكرة مكانٍ لامتوازٍ، تقيمُ الألوهةُ في مركزه، ويفضي إلى زمانٍ مؤاتٍ للفعل القدسيّ.

ربما كان في الإمكان المضي قُدماً في التحليل، لا سيما من خلال دراسة مختلف أشكال الفكر السحري، وطرقه وعناصره. في هذا المجال أيضاً، يدينُ الإسلامُ الشعبي كثيراً لبيئته ومحيطه. إلاّ أننا عمدنا إلى حصر هذا الكتاب في الجانب الديني المحضّ، تاركين للمستقبل الأبحاث حول هذا المجال الخاص من القدسي. ومن جهة ثانية، ربما كان مفيداً عرض تقنيات تناول القدسيّ، ولكنّ هذا العرض هو موضوع عمل تجري صياغته.

نرى أننا قادرون على القول، في ختام هذا العرض، إن بُنى الإسلام الدينية تُفهم فهماً أفضل عندما نقارنها بالمأثور الثقافي العربي العريق، أكثر مما تُفهم عندما نسعى إلى تزيينها باستعاراتٍ، لا يمكن إنكارها غالباً، من اليهودية والمسيحية. في الحقيقة إن هذين الدينين، على الرغم من تأثيرهما المباشر في بعض المعتقدات والعادات الإسلامية، لا يبدو أن فعلهما أدّى بنحو خاص إلى فتح طريق التوحيد. بل تبيّن لنا أنهما بدون أثر يذكر في الجانب شبه الفولكلوري من الطقوس والشعائر. وعلى هذا النحو نعتقد أننا اكتشفنا في النظام الديني الصادر عن القرآن، سمات الفكر الديني العربي وثوابته.

لربما كان ممكناً المضي قُدُماً في هذا السبيل. إن محمّداً الذي أخذ أكثر من طقس شعائري عن العبادة الوثنية القديمة، كاد يعلن في القرآن عينه (٥/ ٤٨) الطابع القومي للمؤسسات والشرائع الإسلامية. ولا شك أنه عندما كان في مكّة لم يتعين عليه قط أن يهتم بالتنظيم العملي لجماعة توشك على الوجود. في تلك المرحلة من الرسالة كان يعتبر نفسه بشيراً ونذيراً بالدرجة الأولى، بدون أي مطمح سياسي. كان تبشيره يدور حول العقيدة والأخلاق، ويرمي في المقام الأولى إلى إحداث تغييرٍ في الأفق الديني لأتباعه وبني جلدته. وكما رأينا، لا يدَّعي القرآن إطلاقاً حمل رسالة جديدة للإنسانيّة. فهو حين يؤكد وحدة الوحي، وكذلك وحدة التعاليم الدينية، إنما يقدّم نفسه كأنه

مُتمِّم للتوحيد اليهودي ـ المسيحي، إذْ لا يوجد سوى دين حقيقي واحد، ذلك الذي علّمه الله لآدم، وذكَّرَ به رسلُهُ دورياً. ﴿قولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أُوتي موسى وعيسى وما أُوتي النبيّون من ربهم لا نفرق بين أحدٍ منهم ونحن له مسلمون﴾ [٢/ ١٣٦].

لكن في المدينة، كان لا بد للاهتمامات العقائدية من التراجع أمام إلحاح المسائل التي يثيرها تنظيم الجماعة المتعاظمة. مع مواصلة القول بوحدة الأديان المنزَّلة ـ ما دام الإسلام بشَّرَ به كل الأنبياء، حسب القرآن ـ، لاحظ محمَّدٌ على الصعيد الحقوقي (الذي يشمل الاجتماعي والديني معاً) أن النسبية هي القاعدة وليست الإطلاقيّة: ﴿. . . لكل جعلنا منكم شرْعةً ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة. . .﴾ [٥/ ٤٨]. صفوة القول إن التعاليم الدينية والاجتماعية من أصل يهودي أو مسيحي، لا يمكنها أن تتناسب تناسباً تاماً مع اتباع العقيدة الجديدة. والحال، آل النبيُّ في مجهوده التكيّفي إلى الابتعاد عن الحلول المتطرفة. وكان يؤثر في المقام الأول الحلول والمواقف الوسطى (٢/ ١٤٣)؛ كما أنه أدرج في منظومته ما تراءى له مطابقاً، نسبياً، للثقافة العربية والمزاج العربي. فهو متحدّر من مجتمع ومن بيئةٍ يحملان طابع الصحراء، مما جعل الإسلام يبدو كأنّه يلعب في الظاهر ورقة الحتمية الجغرافيّة، وأدّى إلى الإحساس بأنه موافق، بوجه خاص، لجماعاتٍ قد يكون نظامها قريباً من نظام المكيّين قبل الهجرة. صحيح أن الإسلام فرضَ نفسه بالفتح، على مجتمعات متنوّعة، كانت بُناها ومثالاتها بعيدةً من بُناه ومثالاته الخاصة به، إلاّ أنه في توسعه السلمي واجه مصاعب في التوّطن أينما كانت القطيعة شديدةً بين شبه البداوة والذهنية الأرواحيّة.

وبنحو خاص أكبَّ المسلمون المحدثون على الجانب القومي والطقسي لدينهم، حتى يجعلوه منسجماً مع مستلزمات العالم المعاصر. وكما يلاحظ بحق الباحث الكبير روندو: «مع ذلك يبدو أن الممارسات الحقوقية والشعائر الدينية الإسلامية، التي كرّستها عقيدةٌ لا تزال حيّة لدى الكثيرين، وفي كل حال، كرّسها تمسكٌ جماعي بِكُرٌ عند الجميع، من الصعب الحفاظ عليها بكاملها في الممارسة الراهنة، أمام ضروراتٍ تحديثيّة بيّنة وتحت تأثير تصورات عقلانية ومادويّة تزداد انتشاراً يوماً بعد يوم»(١). كذلك، هناك سعي إلى إجازة ترجمة القرآن(٢)، وإلى القبول باستعمال العربية العاميّة في الصلاة الشعائرية(٣)، وإلى منع تعدّد الزوجات(٤)، وإلى تسويغ القَرْض بفائدة. . . «إن معارك قديمة، مثل معركة الخلافة وحجاب المرأة. . . تنطفىء نيرانها وتبدو كأنها استنفدت»(٥). والمؤسف أنَّ الإصلاحيّ يصطدمُ بلا هوادة بتصلب الفقه منذ أن تمسّ محاولته مجال

(١) P. Rondot, *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, II, p. 85.

(٢) *Ibid*, II, pp. 81 Sq.

(٣) *Ibid*, II, p. 82.

(٤) *Ibid*, II, p. 161 et 195.

(٥) J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, p. 281.

الاجتهاد الديني عن كثب. ومما لا ريب فيه، في حال «تمرّد الوقائع على الشريعة» أن النظام الحقوقي الإسلامي لا يجد نفسه بلا سلاح. مع ذلك، من الأحسن الاعتراف بأن قدرته التطوريّة محكومة بأصله الإلهي. فالشريعة التي أنزلها الله، لا يمكن تبديلها بمقتضى الظروف وبما يناسب الحكّام. إذ يمكن للرجل السياسي أنْ يفرض إصلاحاتٍ جريئة، وأن يلغي تماماً شعائر ومؤسساتٍ تعتبر بحقٍ، جزءاً أساسياً من الدين؛ ويمكنه لتشجيع الانتاجية، الحدّ من التقيد بصوم رمضان[١]، وتقصير مدة الصلاة الشعائرية[٢]، وحتى الإعفاء من الحج. لكنْ، أمام تحوّل جذري من شأنه أن يبتر الدين عن أعماله الايجابية، وأن يمجّد الاعتقادات، يحقّ لنا أن نتساءل عما إذا كان الأمر لا يزال يتعلق بديانة أم بعقيدة عادية، وعما إذا كان القرآن لا يزال مجموعة نصوص مقدّسة وثابتة أم أنه صار كتاباً دنيوياً، جديراً بتشجيع التأمل الفلسفي والألق الصوفي؟ هل يمكن اعتبار دولة مسلمة معصرنة ومُغربنة كأنها جزء من الحضارة الإسلامية؟ يرى برانشفيغ بحق أنَّ الحكم على ذلك ما زال مبكّراً. والحال، المطلوب هو أن نعرف ما إذا كان الإسلام سيكون قادراً «على إظهار قوّته مجدَّداً بوصفها عاملاً أولانيّاً»[٣]، ويبدو لنا أنّه لن يكون كذلك إلاّ بمقدار بقائه وفياً للماضي، أي لتوجهه العربي.

* * *

قبل ختم هذه الخواتم نهائياً، نُصّر على تبديد إلتباسين محتملين. حين نشدِّد، كما فعلنا آنفاً، على تأثير البيئة الحجازية القديمة في الإسلام، وحين نُلِّح على تواصل القدسي واستمراره من خلال الانقلابات الاجتماعية ـ الدينية التي هزَّت الجزيرة العربية في العقود الأولى من القرن السابع، ألا يمكننا الافتراض أن في ذهننا خلطاً بين ما هو عربي وما هو إسلامي. هذا الافتراض غير صحيح، وسبق أن أعربنا عن رأينا في هذا الموضوع[٤]. ولنضِفْ أنَّ واقعة اقتراض عادة، شعيرة،

---

(١) P. Rondot, II, 99, 189 Sq.
لتسويغ «وقف» الصوم، يذكر بورقيبه ضرورات الكفاح الوطني ضد التخلّف الاقتصادي، ويشبّهه بالجهاد. هذا التسويغ عاد عليه بملاحظة نقدية منن قبل مجلة-اسبوعية محافظة: «بما أن المعركة الاقتصادية يجب أن تمتد عشرات السنوات، فإن ذلك قد يؤدي إلى إلغاء رمضان نهائياً، وهو من أركان الإسلام الخمسة». (*Ibid.*, II, pp. 189,192).

(٢) *Ibid*, II, pp. 93 Sq.

(٣) R. Brunschvig, *Perspectives*, p. 9. يضيف الكاتب: «في الحالة المعاكسة، إن الحفاظ على الإسلام كمعتقد ديني، كموقف أخلاقي، لا ينفي زوال الحضارة الإسلامية»، المستوعبة أو المذوبة في نموذج محتمل من نماذج الحضارة العالمية التي لن يكون معيارها الأكبر من طراز ديني إطلاقاً؛ عندها قد يتحول الإسلام إلى معتقد شخصي أو جماعي لا تعود له قيمة تقويمية على صعيد الأصناف الثقافية الكُبرى التي تتقاسمها البشرية، حتى وإن ظلَّ هذا المعتقد مؤثراً في أعماق المشاعر والأفكار».

(٤) *Introduction à la sociologie de l'Islam*, pp. VII, VIII, 186.

مفهوم . . . لا تلغي إطلاقاً شخصية المقترض، الذي يمكن لمجهوده التكيّفي أن يرقى إلى مصاف الإبداع. تاريخياً، المسيحية هي امتداد لليهودية التي تشكّل مرتكزها. ومع ذلك قد لا يخطر على البال إتّهام ذلك الذي يحاول أن يبيّن ما هو مشترك بين هذين الدينين، بأنّه ملتبس أو تلبيسيّ. زدْ على ذلك أن التأثير الأكيد للديانة العربية القديمة في الإسلام قد تجسّد جوهرياً في مجال الاعتقادات والشعائر والمؤسسات؛ وأنه لم يمسّ أبداً جوهر التوحيد المحمّدي الثائر. وإذا كنا قد رأينا أن من المهّم طبع الإسلام بالطابع العربي، فذلك لإن الإسلام حين يُنظر إليه من زاوية محض عقيدية، يصعب كثيراً تمييزه من المنظومات الأخرى ذات المصدر التوراتي. في المقابل، نرى أنه ينفصل عنها بكل وضوح، من خلال بنائه التحتي، مثلما كانت لغةُ القرآن تجعلُ الإسلام لا يشعر أنه في داره حقاً، مع كل التفتح العقلي الذي يمكنه أن يكون منطلقاً له، إلا في البلدان العربية أو الناطقة بالعربية. وسواء شئنا أو أبينا، فإن المسلمين غير العرب أو الناطقين بالعربية، مهما تكاثروا وكانوا أكثريين، يشعرون غالباً بأنهم أقرباء فقراء[١].

إن إلحاحنا على الطابع الذي خلّفته الثقافةُ العربية القديمة في التصوّر الإسلامي للقدسي لا يمكنه أن يعني أننا نفكر، لحظةً واحدةً، بإنكار أصالة محمّد العميقة وفكره المبدع. ذلك أن المعركة التي شنّها ضد الشّرك، لا جامع مشتركاً في الواقع بينها وبين النزاعات الدينية التي عوّدتنا عليها الجاهلية. فلم يكن المقصود الدفاع عن آلهة قومية، ولا تغليب قضيتها على حساب آلهة أخرى كانت تنازعها السلطة. إن تلك النزاعات المتدنية كانت تندرج، بالأولى، في إطار سياسي، وكانت لا تطاول الاعتقادات إلاّ نادراً. إن نبيّ الإسلام حين اقتلع الآلهة المزيفة من عروشها، وثبّت وحدانية القوّة الخلاّقة، كان يرسي المرتكزات الجديدة، المدعوة إلى قلب العقيدة القديمة رأساً على عقب. ولئن كان الإسلام قومياً في شعائره وشرائعه، فهو بلا ريب شمولي وعالمي في عقيدته ومذاهبه. الواقع أن القرآن، لا سيما في جزئه المكّي، يخاطب العنصر العقلي، الجوهر الداخلي، الإنسان عموماً. فهو على الرغم من انتقاداته للكفّار، لا يلفظ أي حكم بطردهم الديني، ما داموا مدعوين كلّهم إلى اعتناق العقيدة الجديدة. إن رسالة محمّد، إذا جُرِّدت من جانبها الاقتصادي والاجتماعي والعسكري، يمكن النظر إليها باعتبارها ثورة الفكر الحر على السلفية في الإيمان، وبوصفها اعتراضاً على الاحترام العائد إلى الجماعة والأجداد، وتأكيداً للاحترام الذي يستحقه الشخص[٢].

صحيح أنَّ شخصيّاتٍ أخرى، تنتمي إلى بيئة محمّدٍ ذاتها، كانت قد أحسَّت قبله أو في وقتٍ واحدٍ وإيّاه، بنواقص ديانة عضوية في جوهرها، عاجزة عن إشباع حاجات القلب. لكنها كانت شخصياتٍ عاجزةً عن كسر سلاسل المجتمع، وعن تجسيد تطلعاتها تجسيداً ملموساً. وبشجاعة

---

(١) Cf. R. Brunschvig, *Perspectives*, p. 8.

(٢) حول الشمولية والحضرية في الإسلام، نجيز لنفسنا الإحالة إلى كتابنا: *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Ch. VI.

فريدة من نوعها، عبّأ طاقةً هائلة لا تخلو من ذكاء ودهاء، وعرف نبيُّ الإسلام كيف يتغلّب على المصاعب. فهو لم يصغ لغير نداء قلبه وضميره، ورفض أن يظلَّ ساكتاً عن المواجد العميقة التي كانت تهزّ الفئات الاجتماعية. فراح يصغي إلى التمثّل الجماعي، وأعطاه معنىً، هو حرية التفكير بشكل مختلف عن الجماعة، وتفسيراً شخصياً. ههنا بالذات، تبدو لنا الحجّةُ الراسخة على أصالته وعبقريته. لقد كانت رسالةُ التوحيد قدره الخاص. ورفع شعلتها عالياً، لدرجة يبدو من النافل التساؤل، في معرض الكلام على مجده، عن الأصل الإلهي أو الاجتماعي لرسالته، كما لو كان لا يزال ممكناً الفصلُ بين هذين المصدرين الكبيرين للوحي والعمل.

ببيليوغرافيا

١ ـ هذه البيبليوغرافيا تذكر فقط الكتب الواردة أو المستعملة في هذا العمل.

٢ ـ جرى حذف «أل» التعريف في اسماء الكتّاب.

٣ ـ الأعمال التي وضعها مشارقة، لكنها مكتوبة بالفرنسية مباشرة، أو بأية لغة أوروبية أخرى، جرى ذكرها في المصادر الغربية.

I ـ المصادر العربية

ـ أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، ٢٠ جزءاً، بولاق، ١٢٨٥ هـ.، طبعة جديدة، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٧ وما بعدها.

ـ ابن تيميّة: اقتداء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، مكتبة السنّة، القاهرة، ١٩٥٠.

ـ ابن شهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، دار صادر، بيروت، ١٩٥١.

ـ ابن سعد: كتاب الطبقات الكبير، ليدن، ١٩٠٥ وما بعدها.

ـ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جزءان، الحلبي، القاهرة ١٩٥٥ هـ.

ـ ابن قتيبة: كتاب المعارف، القاهرة، ١٣٠٠ هـ.

ـ ابن قتيبة: عيوان الأخبار، ٤ أجزاء، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٥.

ـ ابن قتيبة: كتاب الإمامة والسياسة، مطبعة النيل، القاهرة، ١٩٠٤.

ـ ابن قدامة: المُغني والشرح الكبير، ١٢ جزءاً، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.

ـ ابن منظور: لسان العرب، ٢٠ جزءاً، بولاق، ١٣٠٠ هـ.

ـ ابن خرداذبه: كتاب المسالك والممالك، ليدن، ١٩٨٩.

ـ ابن قيّم الجوزية: كتاب الروح، حيدر آباد، ١٣٢٤ هـ.

ـ ابن قيّم الجوزية: كتاب الصلاة، عند النووي، شرح الأربعين.

ـ ابن قيّم الزرعي: الوابل الصيّب، عند النووي، شرح الأربعين.

ـ ابن خلدون: المقدمة، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٤ هـ.

ـ ابن الكلبي (هشام ومحمد): كتاب نسب الخيل، ليدن، ١٩٢٨.

ـ ابن الكلبي (هشام ومحمد): كتاب الأصنام، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٤.

ـ ابن جبير: رحلة، دار صادر / دار بيروت، بيروت، ١٩٥٩.

ـ ابن هشام: سيرة، ٣ أجزاء، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٩ هـ.

ـ ابن الحج: المدخل، ٤ أجزاء، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٣٢٩ هـ.

ـ ابن العوام: كتاب الزراعة، تر. فرنسية، مكتبة فرانك، باريس، ١٨٦٤ ـ ١٨٦٧.

ـ الأزرقي: أخبار مكّة، جزءان، المطبعة المجيدية، مكّة، ١٣٥٢ هـ، وكذلك طبعة ليبزيغ، ١٨٥٨.
ـ الأغاني: أنظر الإصفهاني.
ـ الألوسي، محمد شكري: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ٣ أجزاء، المكتبة الأهلية، القاهرة، ١٩٢٨.
ـ أمين، أحمد: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، طبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٥٣.
ـ أمير علي، سيّد: روح الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦١.
ـ البخاري ـ القسطلاني: الصحيح، مع شرح للقسطلاني، بولاق، ١٣٠٤ هـ.
ـ البخاري ـ الأنصاري: الصحيح، مع شرح للقسطلاني والأنصاري، ١٢ جزءاً، المكتبة الميمنية، القاهرة، ١٣٢٦ هـ.
ـ بطنوني، م. ل.: الرحلة الحجازية، القاهرة، ١٣٢٩ هـ.
ـ البلخي: كتاب الخلق والتاريخ، تر. فرنسية، لرو Leroux، باريس، ١٩٠١.
ـ البلاذري: كتاب فتوح البلدان، القاهرة، ١٩٠١.
ـ البلاذري: أنساب الأشراف، ج ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩.
ـ البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، جزءان، القسطنطينية، ١٣٠٣ هـ.
ـ تاج: انظر الزبيدي.
ـ التهانوي: كتاب كشّاف اصطلاحات الفنون، جزءان، كلكوتا، ١٨٦٢.
ـ الجاحظ: كتاب البخلاء، القاهرة، ١٣٣٢ هـ.
ـ الجاحظ: كتاب الحيوان، القاهرة، ١٩٤٥.
ـ جادمولى، م.: قصص العرب، ٤ أجزاء، الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤.
ـ الجلالين: تفسير، القاهرة، ١٣٤٦ هـ.
ـ حداد: الانجيل في القرآن.
ـ حداد: القرآن والكتاب، جزءان.
ـ حداد: نظم القرآن والكتاب (حريصا ـ لبنان).
ـ حسن، إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني...، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٤٨ وما بعدها.
ـ خان، م.ع.: الأساطير العربية قبل الإسلام، لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٣٧.
ـ الدميري: حياة الحيوان الكبرى، بولاق، ١٨٨٦.
ـ زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، الهلال، القاهرة، ١٩٣٥.
ـ زيدان، جرجي: أنساب العرب القدامى، الهلال، القاهرة ١٩٠٦.
ـ الزمخشري: الكشاف، جزءان، القاهرة، ١٣٠٨ هـ.
ـ الزبيدي: تاج العروس، ١٠ أجزاء، القاهرة، ١٣٠٣ هـ.
ـ سلمان، ب: خمسة أعوام في شرق الأردن، حريصا، ١٩٢٩.
ـ سليم، شاكر مصطفى: التشييش، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٩٥٦.
ـ السمهودي: خلاصة الوفا في أخبار المصطفى، بولاق، ١٢٨٥ هـ.

ــ سيرة: انظر ابن هشام.
ــ سيرة سيف بن ذي يزن، ٤ أجزاء، القاهرة، ١٩٤٧.
ــ الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، ٣٠ جزءاً، الحلبي، القاهرة.
ــ الطبري: أخبار، ليدن، ١٨٧٩ وما بعدها.
ــ الشافعي: كتاب الأم، جزءان، المطبعة الميرية، القاهرة، ١٣٢١ هـ.
ــ شبلي، بدر الدين: كتاب آكام المرجان في أحكام الجان، مطبعة سعادة، القاهرة، ١٣٢٦ هـ.
ــ شرح: انظر ابن قدامة.
ــ الشعراني: الميزان، جزءان، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٩٣٢.
ــ الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة، ١٣٣٢ هـ.
ــ عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب، القاهرة، ١٣٦٤ هـ.
ــ علي، س.ع.: محاضرات في تاريخ العرب، بغداد، ١٩٥٥.
ــ علي، جواد: تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٥ و ٦، مطبعة الأكاديمية العراقية، بغداد، ١٩٥٦ وما بعدها.
ــ العيني: عُمدة القارىء، ١١ جزءاً، دار الطباعة، القاهرة.
ــ القلقشندي، أبو عباس أحمد: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المطبعة الميرية، القاهرة ١٩١٣.
ــ القرآن، طبعة القاهرة، ١٣٤٨ هـ.
ــ القزويني، زكريا بن محمد: كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، غوتنجن، ١٨٤٩.
ــ لسان: راجع ابن منظور
ــ الماوردي: الأحكام السلطانية، ترجمة وتقديم الكونت ل. اوستروروغ (L. Ostrorog)، لرو، باريس، ١٩٢٥.
ــ مرّاش، عبدالله: مقالات في الإسلام، القاهرة، ١٩٢٥، تر. عربية لكتاب: G. Sale *Essay on Islam* مع شرح تاريخي ولغوي مهّم للمترجم الذي وقّعه باسم هشام العربي.
ــ المسعودي: كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر، باريس ١٨٦٤.
ــ مسلم ـ النووي: شرح النووي صحيح مسلم، على هامش البخاري ـ القسطلاني، صحيح.
ــ المعرّي، أبو العلاء: رسالة الغفران، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٠.
ــ المعري: رسالة الملائكة، دمشق، ١٩٤٤.
ــ المعلوف، شفيق: عبقر، ساو باولو، ١٩٤٩.
ــ المغني: انظر ابن قدامة.
ــ نعمة، ن.: الجن في الأدب العربي، بيروت، ١٩٦١.
ــ النووي: منهاج الطالبين، ٤ أجزاء، الحلبي، القاهرة، ١٣٤٠ هـ.
ــ النووي: شرح الأربعين، دلهي، ب.ت.
ــ النويري: نهاية الأرب في فنون العرب، القاهرة، ١٩٢٣، وما بعدها.
ــ الهمذاني، بديع الزمان: المقامات، بيروت، ١٩٢٤.
ــ ياقوت الحموي: معجم البلدان، ليبزيغ، ١٨٦٦.

II ـ المصادر الأجنبية

ALBRIGHT, W.-F. — Islam and the Religions of the Ancient Orient, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 60, 1940.
ALEXANDER, G. — The Story of the Ka'ba, *Moslem World*, vol. XXVIII, n° 1, pp. 43-53.
AJURIAGUERRA, J. de, et HÉCAEN, H. — *Le cortex cérébal*, Masson, Paris, 1949.
ANAWATI. — Voir GARDET.
ANDRAE, T. — *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1945.
— *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1955.
ARMSTRONG, H. C. — *Lord of Arabia*, éd. Albatros, Leipzig, 1938.
BERQUE, J. — *Les structures sociales du Haut-Atlas*, Bibliothèque de sociologie contemporaine, série B, P.U.F., Paris, 1955.
— *Histoire sociale d'un village égyptien au XX^e siècle*, Mouton et cie, La Haye, 1957.
— Nomades et nomadismes en zone aride. Introduction, *Reveu internationale des sciences sociales*, vol. XI, 1959.
— *Les Arabes d'hier à demain*, éd. Du Seuil, Paris, 1960.
BIROT, P. et DRESCH, J. — *La méditerrannée et le Moyen-Orient*, t. II, P.U.F., Paris, 1956.
BLACHÈRE, R. — Le substantif *nafs* dans le Coran, in *Sémitica*, 1948.
— *Le Coran*, traduction selon un essai de reclassement des sourates, 2 vol., G.-P. Maisonneuve, Paris, 1949-1951. Nous avons utilisé de préférence cette excellente traduction.
— *Le problème de Mahomet*, P.U.F., Paris, 1952.
BOUSQUET, G.-H. — *Les successions agnatiques mitigées*, II^e partie, Des successions musulmanes, P. Geuthner, Paris, 1935.
— *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, P.U.F., Paris, 1949.
— Observations sociologiques sur les origines de l'Islam, *Studia Islamica*, fasc. II, 1954, pp. 61-87.
BRILLANT, M. et AIGRAIN, R. — *Histoire des religions*, sous la direction de... 5 vol., Bloud et Gay, Paris, 1953-1957.
BRODY, A.A. — On the ideas of «unclean» and «holy», *Ethnos*, n° 1-2, pp. 33 sqq., Stockholm, 1952.
BRUNSCHVIG, R. — Perspectives, *Studia Islamica*, n° 1, pp. 5-22, 1953.
BURCKHARDT. — *Voyages en Arabie*, 5 vol., tr. fr., Paris, 1835.
CAETANI — *Anaali dell' Islam*, Milan, 1905.
CAILLOIS, R. — Le sacré de respect, *R.H.R.*, t. CXX, pp. 45-87, Paris, 1939.
— *Le mythe et l'homme*, Gallimard, Paris, 1938.
— *L'homme et le sacré*, Leroux, Paris, 1939.
— Le sacré, *Encyc. Franc.*, t. XIX, fasc. 32, pp. 5-10.
CALVERLY, E.E. — Art. Nafs, *Enc. Isl.*, t. III, pp. 883-887.
— Doctrines of the Soul (Nafs and Rûh) in Islam, *Moslem World*, vol. XXXIII, p. 254-264, 1943.

CAUSSIN DE PERCEVAL. — *Essai sur l'histoire des Arabes,* 3 vol., reproduction en fac-similé, Paris, 1902.

CAZENEUVE, J. — *Les rites et la condition humaine,* P.U.F., Paris, 1958.

CHELHOD, J. — *Le sacrifice chez les Arabes,* P.U.F., Paris, 1955.

— La baraka chez les Arabes, *R.H.R.*, t. CXLVIII, n° 1, pp. 68-88, 1955.

— Le monde mythique arabe, *Journal de la société des africanistes,* t. XXIV, fasc. I, pp. 49-61, 1954.

— Note sur l'emploi du mot *rabb* dans le Coran, *Arabica,* t. V, fasc. 2, pp. 159-167, 1958.

— Essai sur les Slôba, l'*Orient syrien,* vol. II, fasc. 4, pp. 395-418, 1957.

— *Introduction à la sociologie de l'Islam.* G.-P. Maisonneuve, Paris, 1958.

— Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam, *R.H.R.,* pp. 161-188, oct. déc. 1959.

— Pour une sociologie de l'Islam, *Rev. d'hist. et de phil. rel.,* n° 4, pp. 367-382, 1960.

CLERGET, M. — *Le Caire,* 2 vol. Imprimerie E. et R. Schindler, Le Caire, 1934.

CURTISS, S.-I. — *Primitive Semitic Religion to Day,* Hodder and Stonghton, London, 1902.

DAVY, G. — Voir MORET.

DEFFONTAINES, P. — *Géographie et religion,* Gallimard, Paris, 1948.

DERENBOURG, H. — Le dieu Souwâ dans le Coran et sur une inscription sabéenne récemment découverte, *Boletin de la real academia de la historia.* vol. 47, pp. 72-78, Madrid, 1905.

DERMENGHEM, E. — *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin,* Gallimard, Paris, 1954.

— *Vie des saints musulmans,* nouv. éd., Baconnier, Alger.

DHORME, E. — L'Evolution religieuse d'Israël, t. I: *La religion des Hébreux nomades,* Nouvelle société d'éditions, Bruxelles, 1937.

DOUGHTY, Ch. — *Arabia Deserta,* tr. fr., Payot, Paris, 1949.

DOUTTÉ. — *Magie et religion dans l'Afrique du Nord,* Jourdan, Alger, 1909.

DUMAS, J.-B. — *La droite et la gauche,* ouvr. ronéotypé, déc. 1938, cote de la Bibliothèque nationale de Paris: fol. Z 1329.

DUMÉZIL, G. — *Jupiter, Mars, Quirinus,* Gallimard, Paris, 1941.

— *L'Héritage indo-européen à Rome,* Gallimard, Paris, 1949.

DURKHEIM, E. — *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Alcan, Paris, 1937.

— et MAUSS, M. — De quelques formes primitives de classification, *L'Année sociologique,* t. VI, 1901-1902.

DUSSAUD, R. — *Les Arabes en Syrie avant l'Islam,* Leroux, Paris, 1907.

— La néphash et la rouah dans le livre de Job, *R.H.R.*, t. 129, pp. 17-30, 1945.

— *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam,* P. Geuthner, Paris, 1955.

EKLUND, R. — *Life Between Death and Resurrection According to Islam,* Uppsala, 1941.

ELIADE, Mircéa — *Traité d'histoire des religions,* Payot, Paris, 1949.

—*Le mythe de l'éternel retour,* Gallimard, Paris, 1949.
—*Images et symboles,* Gallimard, Paris 1952.
—*Mythes, rêves et mystères,* Gallimard, Paris, 1957.
E. I. —*Encyclopédie de l'Islam.* Les renvois à la nouvelle édition sont indiqués par les abréviations n.é.
EYDOUX, H.-P. —*L'homme et le Sahara,* Gallimard, Paris, 1943.
FARÈS, B. —*L'honneur chez les Arabes avant l'Islam,* A. Maisonneuve, Paris, 1932.
FEILBERG, C.G. —*La tente noire,* Kobenhavn, 1944.
FRAZER, J. —*The Golden Bough,* édition abrégée en un volume, Macmillan and Co, London, 1950.
GARDET, L. — Humanisme musulman d'hier et d'aujourd'hui, *Ibla,* 1er trimestre 1944.
—*La cité musulmane,* Vrin, Paris, 1954.
—Art. Allah in *E.I.* nouv. éd., I, pp. 420 sqq.
—et ANAWATII. —*Introduction à la théologie musulmane,* Vrin, Paris, 1948.
GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M. — Sur quelques noms d'Allah dans le Coran, *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études,* sect. sciences religieuses, pp. 3-21, Paris, 1928-1929.
—*Le Pèlerinage à la Mekke,* Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. 33, P. Geuthner, Paris, 1923.
—*Les institutions musulmanes,* Flammarion, Paris, 1946.
—*Mahomet,* Albin-Michel, Paris, 1957.
GENNEP, A. van. —*L'Etat actuel du problème totémique,* E. Leroux, Paris, 1920.
GIBB, H.-A.-R. —*La structure de la pensée religieuse de l'Islam* (en tête: Institut des Hautes Etudes marocaines. Notes et documents, fasc. VII), Larose, Paris, 1950.
—*Les tendances modernes de l'Islam,* G.-P. Maisonneuve, Paris, 1949.
GOLDZIHER, I. —Le culte des saints chez les musulmans, *R.H.R.*, t. 2, pp. 257 sqq., 1880.
—*Le dogme et la loi de l'Islam,* Geuthner, Paris, 1920.
GUIDI, I. —*L'Arabie antéislamique,* P. Geuthner, Paris, 1921.
HAMIDULLAH, M. —*Le Prophète de l'Islam,* 2 vol., J. Vrin, Paris, 1959.
HAYEK, M. —*Le Christ de l'Islam,* Ed. du Seuil, Paris, 1959.
—L'origine des termes «'Isa al-Masîh (Jésus-Christ)» dans le Coran, *L'Orient Syrien,* vol. VII, fasc. II, pp. 227-255, fasc. III, pp. 365-382, 1962.
HENNINGER, J. — Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques, *Revista do Museu Paulista,* Sao Paul, N.S. vol. IV, pp. 389-432, 1950.
— Le problème du totémisme chez les Sémites. Après quatre-vingt-dix ans de recherches, in Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica (Gembloux, 1959), vol. I, pp. 257-262.
— La société bédouine ancienne, in *L'Antica Società Beduina,* Universita di Roma, Centro di Stūdi Semitici, n° 2, Roma, 1959, pp. 69-93.
— La religion bédouine préislamique, in *L'Antica Società Beduina,* pp. 115-140, Roma, 1959.

— Le mythe en ethnologie, *Supplément Au Dictionnaire de la Bible,* vol. VI, col. 225-246, Paris, 1960.

— *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern,* Studia Instituti Anthropos. vol. 18, 1963.

HERTZ, R. — Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives, *R.H.R.*, t. LXXXVI, pp. 1-60, 1922.

— La prééminence de la droite, in *Mélanges de sociologie religieuse et folklore,* F. Alcan, Paris, 1928.

HOUDAS, O. et MARÇAIS, W. — *Les traditions islamiques,* Publications de l'Ecole des L.O., Paris, 1903-1914.

— *L'Islam et l'Occident,* Cahiers du Sud, Paris, 1947.

JACOBEY, J.A. — Asmâ' Ullah el Hosna, Contribution à l'étude de la notion de Dieu dans l'Islam, *Rev. sci. phil. théo.*, n° 27, ppp. 533-555, 1958.

JAMES, E.O., — *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien,* Payot, Paris, 1960.

JAMME, A. — La religion sud-arabe préislamique, in Brillant et Agrain, *Histoire des religions,* t. IV pp. 239-307.

JAUSSEN, A. — *Coutumes des Arabes au pays de Moab, A.* Maisonneuve, Paris, 1948.

— et SAVIGNAC. — *Coutumes des Fuqara,* Geuthner, Paris, 1920.

JOMIER, J. — La place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte, *Ibla,* t. 15, pp. 131-166, 1952.

JUNG, C.G. et KERÉNYI, Ch. — *Introduction à l'essence de la mythologie,* Payot, Paris, 1953.

KRAPPE, A.H. — *La genèse des mythes,* Payot, Paris, 1952.

LAGRANGE, M.-J. — *Etudes sur les religions sémitiques,* Victor Le coffre, Paris, 1905.

LAMMENS, H. — *Le Berceau de l'Islam,* Le climat, les Bédouins. Rome, 1914.

— L'Attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés, *Journal asiatique,* 11e série, t. VI, pp. 238-279, 1915.

— Une adaptation arabe du monothéisme biblique, *Recherches de science religieuse,* t. VII, pp. 161-187, 1917.

— *L'Arabie occidentale avant l'Hégire,* Imprimerie catholique, Beyrouth, 1928.

LANGTON, É. — *La Démonologie,* Payot, Paris, 1951.

LAOUST, H. — *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taki-d-Dîn Ahamd b.Taimiya,* Publications de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1939.

— *Le précis de droit d'Ibn Qudama,* Institut français de Damas, Beyrouth, 1950.

LE BRAS, G. — *Etudes de sociologie religieuse,* 2 vol., P.U.F., Paris, 1955.

LEENHARDT, M. — Questionnaire en vue de l'établissement d'une carte religieuse de l'A.O.F., *Bul. de l'Inst. franç. d'Afrique Noire,* t. XV, pp. 767-797, 1953.

LEEUW, Van der. — *L'homme primitif et la religion,* P.U.F., Paris, 1940.

— La structure de la mentalité primitive, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 1928.

— *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris, 1948.

LÉVI-STRAUSS, Cl. — *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., Paris, 1949.

— Sur les rapports entre la mythologie et le rituel, *Bul. de la société franç. de phil.*, n° 3, pp. 99-125, 1956.

— *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.

— *Le Totémisme aujourd'hui, P.U.F.*, Paris, 1962.

LÉVY-BRUHL, L. — *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1931.

— *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Alcan, Paris, 1938.

LYS, D. — *Nèphèsh, Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël*, P.U.F., Paris, 1959.

MACDONALD, D.B. — Art. Malâ'ika, *E.I.*, t. III, pp. 201-204.

— The Development of the Idea of Spirit in Islam, *Moslem World*, vol. XXII, n° 1 et 2 janv. - avril 1932.

MARÇAIS, C. — La conception des villes dans l'Islam, *Revue d'Alger*, n° 10, t. II, pp. 517-533, 1945.

— L'Eglise et la Mosquée, in *l'Islam et l'Occident*, pp. 174-184.

MARÇAIS, W. — L'Islamisme et la vie urbaine, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, pp. 86-100, 1928.

MASSIGNON, L. — *La passion d'al-Hallaj*, P. Geuthner, Paris, 1922.

— L'idée de l'Esprit dans l'Islam, *Eranos-Jahrbuck*, vol. XIII, Zurich, 1946.

— Le «cœur» dans la prière et la méditation musulmanes, in *Le Çœur. Etudes carmélitaines*, Desclée de Brouwer, Paris, 1950.

— Le temps dans la pensée islamique, Extrait de «*Eranos-Jahrbuck* XX», Zurich, 1952.

MILLIOT, L. — *Introduction à l'étude du droit musulman*, Recueil Sirey, Paris, 1953.

MONTAGNE, R. — *La civilisation du désert*, Hachette, Paris, 1951.

MORET et DAVY, G. — *Des clans aux empires*, Renaissance du livre (B.S.H.), Paris, 1923.

MORGAN, C.T. — *La psychologie physiologique*, P.U.F., Paris, 1949.

MOUBARAC, Y. — Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique, *Le Muséon*, t. LXVIII, pp. 1-4, 1955.

MÛLLER, V. — *En syrie avec les Bédouins*, E. Leroux, Paris, 1931.

MUSIL, A. — *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York, 1928.

NODELKE, Th. — Art., Arabs, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, pp. 659-673.

OTTO, R. — *Le sacré*, Payot, Paris, 1949.

P.U.F. = Presses Universitaires de France.

PERRON. — *Les femmes arabes avant et depuis l'Islam*, Paris, 1858.

PLANHOL, X. de. — *Le monde islamique, Essai de géographie religieuse,* P.U.F., Paris, 1957.
PHILLIPS, W. — *Qataban et Saba,* Julliard, Paris, 1956.
PLESSNER, M. — Art. Ramadân, *E.I.*, t. III, pp. 1188 sq.
RASWAN, C.-R. — *MŒurs et coutumes des Bédouins,* tr. fr., Payot, Paris, 1936.
REINAUD, M. — *Monumens arabes, persans et turcs du cabinet de M. le duc de Blocas,* 2 vol., Imprimerie royale, Paris, 1828.
R.H.R. = *Reuve de l'Histoire des Religions.*
RONDOT, P. — *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui,* 2 vol., édit. de l'Orante, Paris, 1958-1960.
RYCKMANS, G. — Les religions arabes préislamiques, in *Histoire générale des religions,* t. III, pp. 307-322, Quillet, Paris, 1947.
SCHLUMBERGER, Daniel. — *La Palmyrène du nord-ouest,* P. Geuthner, Paris, 1951.
SIDERSKY, D. — *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes,* P. Geuthner, Paris.
SMITH, W.R. — *Kinship and Marriage in Early Arabia,* Adam and C. Black, London, 1905.
— *Lectures on the Religion of the Semites,* Adam and C. Black, London, 1927.
SNOUCK Hurgronje. — *Mekka,* tr. ang., London, 1931.
STARCKY, J. — Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du nord avant l'Islam, in Brillant et Aigrain, *Histoire des religions,* t. IV, pp. 201-237.
TEGNAEUS, H. — *Le héros civilisateur,* Stockholm, 1950.
TRITTON, A.-S. — Spirits and Demons in Arabia, *The Journal of the Royal Asiatic Society,* 1930, pp. 659-673.
VAN DER LEEUW. — Voir LEEUW, Van der.
WATT, W.M. — *Mahomet à la Mecque,* Payot, Paris, 1958.
— *Muhammad at Medina,* Clarendon Press, Oxford, 1956.
WEBSTER, H. — *Le tabou,* Payot, Paris, 1952.
WENSINCK, A.J. — Art. Sha'bân, in *E.I.*, t. IV, p. 248.
— Etymology of the Arabic Djinn (spirits), *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen,* 5e reeks, Deel IV, Amsterdam, 1920. Supplementary Notes..., *ibid.,* pp. 514 a sqq.
— Quelques remarques sur le soleil dans le folklore des Sémites, in *Mémorial H. Basset,* t. II, pp. 267-277, 1928.
— *The Muslim Creed,* University Press, Cambridge, 1932.
— *Concordance et indices de la tradition musulmane,* Leiden.
WESTERMARCK, Ed. — The Nature of the Arab ginn, Illustrated by the Present Beliefs of the People of Morocco, *The Journal of the Anthropological Institute,* vol. XXIX, pp. 252-269, London, 1899.
WIDENGREN, Geo. — The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book, *Uppsala Universitets Arsskrift,* n° 7, pp. 7-117, 1950 et n° 1, pp. 5-275, 1955.

— Myth and History in Israelite- Jewish Thought in *Culture in History*, S. Diamond ed., Columbia U. P. 1960.

WINNETT, F.-V. — The Daughters of Allah, *Moslem World*, vol. XXX, n° 2, pp. 113-130.

YERKERS, R.M. —*Chimpanzees*, Yale University Press, 1945.

ZAKARIAS, H. — *De Moïse à Mohammed*, 2 vol. Cahors, 1955.

— *Vrai Mohammed et faux Coran*, Nouvelles éditions latines, Paris, 1960.

المحتويات

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون: ٦٤٥٠٣٩(٠١)

١٥٠٠/٩٦/١٢١٦



بُنى المقدّس عند العرب

قبل الإسلام وبعده

□ أبعد من مقاربات القدسيّات بذاتها، ومن مقارنتها بقدسيّات ديانات أخرى، سابقة أو معاصرة، أو لاحقة، يطمح يُوسف شُلْحُد، الباحث السوري الذي قضى معظم حياته عالماً يستكشف الإسلام استكشافاً سوسيولوجياً وأنثربولوجياً على غرار نادر المثيل، يطمح إلى تفسير المقدّس عند العرب، وكذلك عند الساميّين، بالبنية الاجتماعية التي أنتجته أو تقبّلته وتمثّلته في عقائدها المتتالية.

□ بعد كتابيه، **التضحية عند العرب**، و **مدخل إلى علم اجتماع الإسلام**، اللذين وضعهما بالفرنسية، يُتوّج شُلحد أبحاثه العلمية، النزيهة والدقيقة، بهذا السِّفْر النفيس: **بُنى المقدّس عند العرب**، مشدِّداً على فهم هذه الظاهرة بذاتها، وعلى ربطها بتاريخها الاجتماعي دونما تهرُّب متسرِّع، وكذلك دونما هروب من فهم المقدّس الإسلامي بقراءته قراءة دينية مقارنة فقط، كأن يقرأ المقدّس العربي بعين المقدّس المسيحي أو اليهودي مثلاً. فعنده أن هذه المقدّسات وإنْ ظهرت في مَهْدٍ ساميٍّ مشترك، إلا أنها لا تُفسِّر بعضها، بل تجد تفسيرها الأعمق في البُنى الاجتماعية التي تقبلّتها واستوعبتها.

□ ما هي تلك البُنى الاجتماعية العربية، قبل الإسلام وبعده، التي تمثّلت مقدسات العرب، محرمّاتهم، حلالاتهم، أساطيرهم، وأسهمت في تكوين عقليتهم وعقلانيتهم؟ هذه المسألة المعرفيّة الكبرى، تندرج ربما للمرّة الأولى في منظومة البناء المعرفي/ الاعتقادي العربي ، وتُظهر تاريخيّة المقدّس ومضمونه الفكري ومحموله الاجتماعي بشكل لا سابق له.

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت